

GASTÓN ROBERT TOCORNAL

ARMONÍA PREESTABLECIDA
VERSUS INFLUJO FÍSICO

UN ESTUDIO ACERCA DEL PROBLEMA DE LA
INTERACCIÓN DE LAS SUSTANCIAS NATURALES EN
LA FILOSOFÍA TEMPRANA DE KANT (1746-1756)

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarría
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1694/2010
Pamplona

Nº 225: Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida*
“versus” *Influjo Físico*.

© 2010. Gastón Robert Tocornal

Redacción, Administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

Agradezco a todos aquellos que, de distintas maneras y en diversos grados, colaboraron en la realización de este escrito: al profesor Dr. Manuel Correia, a Emilio Vicuña, Patricio Domínguez y, muy especialmente, a Luis Placencia, quien se dio el trabajo de leer mi escrito con detención y comentarlo en detalle. De manera especial agradezco también aquí a Elvira y a mis padres.

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| NOTA ACERCA DE LAS TRADUCCIONES Y MODOS DE CITAR..... | 9 |
| LISTA DE ABREVIATURAS Y FUENTES EMPLEADAS..... | 11 |
| INTRODUCCIÓN..... | 17 |
| PARTE I: LA TEORÍA DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA EN EL LEIBNIZIANISMO | 25 |
| I. LEIBNIZ Y LA TEORÍA DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA...25 | |
| 1. § 1. Explicación breve y general de la teoría de la armonía preestablecida en la filosofía de Leibniz | 25 |
| 2. § 2. La justificación y el sentido de la teoría de la armonía preestablecida dentro del contexto global de la filosofía de Leibniz: completitud nocional de la sustancia y reducibilidad de las relaciones | 31 |
| 3. § 3. Dos problemas que solucionaría la doctrina de la armonía preestablecida: transmisión de especies e interacción entre el alma y el cuerpo | 37 |
| II. LA TEORÍA DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA EN LOS SISTEMAS POSTLEIBNIZIANOS | 43 |
| 1. § 4. Wolff | 43 |
| 2. § 5. Baumgarten | 46 |

| | |
|--|-----|
| PÀRTE II: LA TEORÍA DEL <i>INFLUXUS PHYSICUS</i> EN LA FILOSOFÍA TEMPRANA DE KANT | 55 |
| I. FUERZA, ESPACIO E INTERACCIÓN REAL EN EL PRIMER ESCRITO DE KANT | 55 |
| 1. § 6. Introducción | 55 |
| 2. § 7. Mecánica y metafísica en <i>GwS</i> | 58 |
| 3. § 8. Fuerza, espacio e interacción real de las sustancias | 59 |
| 4. § 9. Aplicación de la nueva teoría de la fuerza y de la interacción: propiedades del espacio, influjo entre el alma y el cuerpo y unidad real del mundo | 65 |
| II. <i>ND</i> Y LA FUNDACIÓN DEL SISTEMA DEL <i>INFLUXUS PHYSICUS</i> | 71 |
| 1. § 10. Introducción. El alcance ontológico de la investigación acerca de los primeros principios del conocimiento | 71 |
| 2. § 11. Insuficiencia de una consideración puramente mecánica de la fuerza. La crítica de Euler a la doctrina de la armonía preestablecida | 74 |
| 3. § 12. El principio de Sucesión y la posibilidad del cambio en la naturaleza..... | 79 |
| a) La interconexión real de las sustancias finitas y la posibilidad del cambio y de la temporalidad en su modo sucesivo. Tres argumentos | 81 |
| b) Explicación positiva del cambio: relaciones externas, cambio de la relación y dependencia recíproca entre las sustancias..... | 98 |
| 4. § 13. El principio de Coexistencia y la posibilidad de la interacción | 105 |
| a) Autonomía ontológica de las sustancias, coexistencia y unidad del mundo: Leibniz y el problema de la “sola existentia” .. | 108 |
| b) Dios y la interacción de las sustancias finitas | 120 |

| | |
|--|-----|
| III. DIVISIBILIDAD INFINITA DEL ESPACIO, SIMPLICIDAD DE LAS SUSTANCIAS E INTERACCIÓN REAL EN LA <i>MPh</i> DE 1756 | 135 |
| 1. § 14. Introducción | 135 |
| 2. § 15. Simplicidad absoluta de las sustancias o divisibilidad infinita del espacio. La polémica sobre las mónadas | 137 |
| 3. § 16. Simplicidad absoluta de las sustancias y divisibilidad infinita del espacio. La solución de Kant | 141 |
| BIBLIOGRAFÍA | 149 |

NOTA ACERCA DE LAS TRADUCCIONES Y MODOS DE CITAR

Con excepción de (1) los *Vernünfftige Gedancken* de Wolff, (2) las *VH* de Kant, (3) los *PM* de Newton y (4) los casos específicos en que se haga notar, todas las traducciones presentadas en este escrito son de mi responsabilidad. Las traducciones utilizadas correspondientes a las excepciones mencionadas pueden consultarse en Bibliografía (sección I).

Con respecto al modo de citar la literatura secundaria, he seguido la norma Harvard de citación (autor, año, página). En relación a las fuentes primarias, he adoptado, para el caso de las obras de Kant, Leibniz y Euler, sus respectivos modos convencionales de citación (sin perjuicio de que, la mayoría de las veces, consigne además la abreviatura del título de la obra, acompañada de la especificación del lugar en que se encuentra el pasaje del caso). Así, v. gr.: Ak I: 21, 35 = *Kant's gesammelte Schriften*, vol. I, página 21, línea 35; GP VII, 188 = *G. W. Leibniz. Die philosophischen Schriften*, vol. VII, p. 188; OO, III, 6, 110 = *Leonhardi Euler Opera Omnia*, Serie III, vol. 6, página 110. Al resto de las fuentes citadas refiero sólo mediante la consignación de la abreviatura del título de la obra, seguido de la especificación del lugar en donde se encuentra la referencia del caso (generalmente §). En el caso de los *PM* de Newton, inserto además la(s) página(s) correspondiente(s) a la edición indicada en Bibliografía (sección I.2). La información completa acerca de las ediciones utilizadas de estas fuentes se encuentra en Bibliografía (sección I)

LISTA DE ABREVIATURAS EMPLEADAS

I. OBRAS DE KANT (EN ORDEN CRONOLÓGICO):

- GwS: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendige Kräfte und Beurteilung der Beweise derer sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen welche die Kraft der Körpe überhaupt betreffen* (1746, Ak I: 1-182).
- NTH: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mecanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt* (1755, Ak I: 215-368).
- ND: *Principium primorum cognitionis metaphysicae Nova Dilucidatio* (1755, Ak I: 385-415).
- MPh: *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturalis, cuis specimen I. continet monadologiam physicam* (1756, Ak I: 473-87).
- BD: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763, Ak II: 165-204).
- NG: *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763, Ak II: 165-204).
- VH: *Metaphysik Herder* (1762-64, Ak XXVIII: 5 ss.)
- GR: *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768, Ak II: 375-83).
- Dissertatio: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770, Ak II: 389-419).
- KrV: *Kritik der reinen Vernunft* (1781, Ak IV; 1787, Ak III.)
- Prolegomena: *Prolegomena zu einer jeden künftige Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783, Ak IV: 255-383)

MAN: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786, Ak IV: 465-565).

II. OBRAS DE OTROS AUTORES:

BAYLE:

Dictionaire: *Dictionaire historique et critique.*

CRUSIUS:

Entwurf: *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten.*

DESCARTES:

Principia: *Principia Philosophiae.*

EULER:

Reflexions: *Reflexions sur le space et le temps.*

Elementen der Körper: *Gedancken von der Elementen der Körper, in welchen das Lehr-Gebäude von den einfachen Dingen und Monaden geprüft, und das wahre Wesen der Körper endecket wird.*

De la force: *De la force de percussion et de sa véritable mesure.*

HUME:

Inquiries: *Enquiries concerning human Understanding and concerning the Principles of Morals.*

Treatise: *A Treatise of Human Nature.*

KNUTZEN:

Systema: *Systema causarum efficientium.*

LEIBNIZ (en orden cronológico):

- PV: [Primae Veritates]* (ca. 1684, C 518-23).
DM: [Discours de metaphysique] (1686, GP IV, 427-62).
CA: [Correspondencia entre Leibniz y Antoine Arnauld] (1686-1690, GP II, 1-138).
NS: *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps* (1695, GP IV, 477-86).
SD: *Specimen dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis. Pars I* (1695, GM VI, 234-54).
IN: *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque Creaturarum, pro Dynamicis suis confirmandis illustrandisque* (1698, GP IV, 504-16).
CB: [Correspondencia entre Leibniz y de Bosses] (1706-1716, GP II, 285-522).
Theodicée: *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710, GP VI, 21-436).
CDa: *Causa Dei asserta per Justitiam ejus, cum caeteris ejus Perfectionibus, cunctisque Actionibus conciliatam* (1710, GP VI, 437-63).
NE: *Nouveaux Essais sur l'entendement par l'auteur du Systeme de l'Harmonie Preestablie* (1765, GP V, 39-503).

MALEBRANCHE:

- RV: *De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences.*

NEWTON:

- PM: *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica.*

* La presencia de [] indica que el título de la obra no ha sido puesto por el mismo Leibniz, sino añadido con posteridad.

WOLFF (en orden cronológico):

Vernünfftige Gedancken: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (Deutsche Metaphysik)* (1719).

Anmerkungen zur deutsche Metaphysik: *Der vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Anderer Theil, Bestehen in Ausführlichen Anmerckungen* (1725).

Logica: *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere* (1728).

Ontologia: *Philosophia Prima sive Ontologia* (1729).

Cosmologia: *Cosmologia generalis methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, imprimis Dei atque naturae, cognitionem via sternitur* (1731).

III. OTRAS ABREVIATURAS EMPLEADAS:

Ak: *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Bde. 1-22), der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (Bde. 24-25, 27-29), Berlin: Reimer, 1902-ss./ Walter de Gruyter, 1910-ss.

A&T: *Ouvres de Descartes*. Ch. Adam & P. Tannery (eds.), Paris: Léopold Cerf, 1897-1913. Reimp.: Paris: J. Vrin, 1973.

C: *G. W. Leibniz. Opusculs et Fragments inédits*. Louis Couturat (ed.), Hildesheim: Georg Olms, 1988 (=1903).

GG: *G. W. Leibniz. Textes inédits*. G. Grua (ed.), Paris: J. Vrin, 1948.

GP: *G. W. Leibniz. Die philosophischen Schriften*. C. I. Gerhard (ed.), Berlin, 1875-1900. Reimp.: Hildesheim: Georg Olms, 1965.

- GM: *G. W. Leibniz. Die mathematischen Schriften.* C. I. Gerhard (ed.), Berlin, 1849-55. Reimp.: Hildesheim: Georg Olms, 1971.
- DS: *Leibniz's deutsche Schriften.* G. E. Gurauer (ed.) Berlin, 1838-40. Reimp.: Hildesheim: Georg Olms, 1966.
- OO: *Leonhardi Euler Opera Omnia.* A. Speiser *et al.* (eds.), Zurich: Orell Füssli / Basel: Birkhäuser, 1911-ss.

INTRODUCCIÓN

Una mirada no muy detenida a los índices de contenido de los primeros dos volúmenes de la obra de Kant en la edición de *Ak* es sin duda suficiente para darse cuenta de que, entre los años que van desde la publicación de su primer escrito del 1746 hasta inicios de la década de los sesenta, el interés filosófico y científico de Kant recorrió un espectro de problemas más bien variado y oscilante. Entre las obras que ahí aparecen, en efecto, pueden encontrarse un pequeño tratado acerca de la naturaleza del fuego, una historia natural universal o teoría cosmogénica, una disquisición acerca del viento, reflexiones en torno a patologías mentales, geografía y física, algo relativo a problemas de lógica y, todo ello, como es de esperar, en conjunto con algunas obras, por lo general breves, acerca de temáticas filosóficas de diversa índole. Sumado a ello, si atendemos al hecho de que el propio Kant preciábase de nunca contentarse con seguir acríticamente caminos filosóficos trillados y de estar siempre dispuesto a dar “vuelcos” intelectuales, parecería razonable pensar que este carácter errante de sus primeros trabajos no sólo atañe a la temática de sus obras, sino que además, y ante todo, valdría también para las posiciones y convicciones que sostuvo en relación a ellas¹. Ante este panorama, la obra precrítica kantiana ha sido por lo general evaluada, en mayor o menor grado, como una empresa teórica más bien desarticulada y formalmente desestructurada desde el punto de vista de sus objetivos e intenciones directivas².

1 Vid. TORRETTI, R., (1967), p. 137. Sobre los vuelcos (*Umkipungen*) intelectuales característicos de los primeros años de la carrera filosófica de Kant habla inequívocamente el siguiente pasaje, tomado de carta a Lambert del 31 de Diciembre de 1765: “Ich habe verschiedene Jahre hindurch meine philosophische Erwägungen auf alle erdenkliche Seiten gekehrt, und bin nach so mancherlei Umkipungen, bei welchen ich jederzeit die Quellen des Irrtums oder der Einsicht in der Art des Verfahrens suchte, endlich dahin gelangt, das ich mich der Methode versichert halte (...)” (*Ak* X: 55, 29-33). Vid. sobre este punto CASSIRER, E., (1918), pp. 97-98.

2 Vid. v. gr., Cassirer, E., (1918), pp. 97-98. Según Shönfeld, el escaso interés por la filosofía kantiana precrítica y la mala disposición con que ella ha sido generalmente acogida encuentra expresión paradigmática en la escuela decimonónica neokantiana, a la cual pertenece Cassirer. En particular, los neokantianos habrían por lo general valorado la filosofía precrítica como una

En las últimas décadas, sin embargo, posicionándose derechamente en contra de esta tradición más clásica de comentadores de Kant, diversos intérpretes han señalado que la filosofía kantiana precrítica no es un irregular ir y venir desde un problema a otro, sino que ella estaría antes bien unitariamente estructurada sobre la base de la intención ubicua de proveer una filosofía de la naturaleza que permitiese conciliar satisfactoriamente, en una unidad significativa coherente, los principales logros teóricos de la ciencia natural con las convicciones capitales de la metafísica³. El *proyecto* precrítico —según la expresión de M. Schönfeld— tomaría concretamente la forma de un intento de integrar las verdades más relevantes de la física newtoniana dentro de un marco especulativo más comprensivo definido por las cuestiones centrales constitutivas de la metafísica especial, a saber, Dios, el alma y el mundo (vid. Schönfeld, 2000, pp. 3-14).

Ahora bien, esta interpretación general de la filosofía del joven Kant como un proyecto filosófico estructuralmente unificado encuentra, a nuestro juicio, una ejemplificación clara dentro del contexto más restringido relativo a la investigación kantiana en torno al problema de la interacción de las sustancias

empresa carente de toda coherencia, originalidad, continuidad y relevancia para las investigaciones posteriores de Kant (vid. SCHÖNFELD, M., 2000, p. 6). Además de este tipo de valoración peyorativa referida específicamente a la filosofía precrítica como tal, la interpretación *discontinuísta* defendida en la escuela neokantiana se extiende también, si bien con diferencias importantes en el caso de los diversos autores, a la evolución del pensamiento kantiano en general. Así, v. gr., escribe H. Cohen, quizás quien con mayor énfasis defendió una lectura anti-historicista de la filosofía de Kant: “No puede reconocerse como método fundado (*begründete*) el que se afirme que la doctrina (*Lehre*) kantiana descansa únicamente sobre los conceptos precríticos. La doctrina kantiana no se basa (*beruft sich*) en aquellos trabajos tempranos ni necesita de ellos para fundamentarse. (...) Así, debe calificarse como una presuposición infundada (*unbegründete Voraussetzung*) el que Kant, en los escritos con los que interrumpe 11 años su actividad literaria (*Schriftstellertätigkeit*) hasta la composición de la *Crítica de la Razón Pura*, tenga que haberse ya en ellos convertido en lo que mucho más tarde llegará a ser” (COHEN, H., 1873, p. 279).

- 3 Vid., v. gr., BECK, L. W. (1969), pp. 438-69; FRIEDMAN, M. (1992), pp. 1-52; LAYWINE, A. (1993), pp. 1-10; WATKINS, E. (2005), p. 101; SCHÖNFELD, M. (2000), pp. 3-14; FALKENBURG, B. (2001), p. 13. Esta revitalización de la filosofía kantiana precrítica —y de la unidad del pensamiento kantiano en general— no constituye, sin embargo, una novedad o fenómeno de exclusiva pertenencia a las últimas décadas de la interpretación y crítica kantiana, sino que es más bien el término de un proceso mucho más amplio y extenso que comienza a tomar forma desde principios del siglo XX, e incluso antes. Entre los pioneros de la filosofía kantiana precrítica y de un tipo de interpretación de ella de corte unitario y continuista —o, por lo menos, algo más unitario y continuista— cabría especialmente destacar, respetando los debidos énfasis y diferencias específicas, los trabajos de ERDMANN, B. (1876); ADICKES, E. (1924); WUNDT, M. (1924); CAMPO, M. (1953); HEIMSOETH, H. (1956); TONELLI, G. (1959).

naturales. La cuestión de la existencia y naturaleza de las relaciones intersubstanciales ocupó, en efecto, un lugar predominante dentro del contexto de debate filosófico sostenido desde la temprana edad moderna hasta avanzado el siglo XVIII y Kant tomó viva participación en él desde los inicios de su carrera filosófica. En este sentido, algunos intérpretes de la filosofía de Kant han visto en el tema de la causalidad y de las relaciones intersubstanciales un importante elemento cohesionante y orientador de sus primeras investigaciones. En particular —sugieren ellos—, las publicaciones tempranas del Kant precrítico estarían unificadas por el interés de proveer un modelo metafísico de las relaciones intersubstanciales sobre cuya base fuese posible explicar varias propiedades de los cuerpos, a la vez que dar cuenta de un variado espectro de problemas metafísicos⁴.

Hacia el final de la *KrV*, en la “Disciplina de la Razón pura”, Kant señala que, sin los beneficios y resultados de su filosofía crítica, “la razón se halla como en estado de naturaleza (*im Stande der Natur*), y no puede validar sus tesis y pretensiones de otro modo que a través de la guerra (*Krieg*)” (*KrV* A751 / B779). Este diagnóstico general corresponde perfectamente al clima polémico que reinaba en los ambientes filosóficos germánicos por el tiempo en que Kant inicia su carrera filosófica. Desde fines del siglo XVII, principalmente a través de la labor sistematizadora y diseminadora de los grandes sistemas racionalistas de Wolff y Baumgarten, la filosofía leibniziana se había posicionado, en menor o mayor grado, como piedra angular y soberana en lo referente al conocimiento de la estructura y propiedades del mundo natural, ejerciendo un poderoso influjo sobre los círculos intelectuales alemanes de la época. Sin embargo, con el advenimiento de la ciencia newtoniana, esta preponderancia de la filosofía leibnizo-wolffiana fue rápidamente perdiendo su peso y cediendo su lugar a una comprensión mecanicista de la naturaleza y su estructura esencial. La ciencia natural de Newton, en efecto, al mismo tiempo que introdujo serios cuestionamientos a la filosofía cartesiana, se presentó como una sistema explicativo de la realidad natural de gran atractivo para el espíritu matematizante característico de la modernidad, a la vez que como una alternativa viable y atractiva a las insuficiencias y escasa solidez con que la filosofía de Leibniz había sido asumida y reformulada en los sistemas post-leibnizianos. De este modo, una brecha en apariencia insalvable dividió a la intelectualidad europea, suscitándose en la Prusia del siglo XVIII una de las

4 Así, *v. gr.*, escribe E. Watkins: “Lo que unifica las publicaciones tempranas de Kant es su interés por desarrollar un sofisticado tratamiento metafísico de la causalidad que explicaría varias propiedades de los cuerpos.” (WATKINS, E. 2005, p. 102).

mayores confrontaciones filosóficas que hayan tomado forma durante la modernidad⁵.

Ahora bien, según señalábamos, dentro del contexto de configuración de este debate, la cuestión relativa a la interacción entre las sustancias naturales cumplió un rol central. Concretamente, tres concepciones acerca de la existencia y naturaleza de las relaciones intersustanciales protagonizaron el conflicto. En primer lugar, la *teoría de las causas ocasionales* —defendida y desarrollada de manera sistemática por Malebranche— enseñaba que las sustancias finitas, al contrario de lo atestiguado por la experiencia común, no son en absoluto capaces de actuar, sino que sólo Dios, sustancia infinita, se encuentra capacitado para hacerlo: los entes naturales no poseen ellos mismos poder *ni* externa *ni* internamente activo, sino que son, desde la perspectiva ocasionalista, nada más que la ocasión para la concurrencia de la acción causal de su creador. En segundo lugar, la *teoría de la armonía preestablecida* —preconizada por Leibniz y sus seguidores— sostenía que las sustancias, al contrario de lo propugnado por los ocasionistas, sí se encuentran dotadas de un genuino poder activo, pero dicho poder activo sólo puede consistir en procesos inmanentes e *internamente* determinantes experimentados por las propias sustancias sobre sí mismas: las sustancias no actúan realmente *entre* sí, sino que la interdependencia armónica y correspondencia recíproca que apreciamos en el comportamiento regular de la naturaleza no constituyen en realidad más que una apariencia generada a partir de la concomitancia preestablecida por Dios entre sus estados. Por último, las *teorías del influjo físico* —muy influenciadas por la emergente ciencia natural de Newton— afirmaban abiertamente, oponiéndose tanto a la doctrina de las causas ocasionales cuanto a los teóricos de la armonía preestablecida, la existencia y realidad de la acción interna y externamente determinante de las sustancias naturales: las sustancias actúan sobre sí mismas y, ante todo, *interactúan realmente* las unas sobre las otras⁶.

5 El conflicto entre leibnizo-wolffianos y newtonianos, presentado hasta aquí únicamente en sus líneas generales y a modo de bosquejo, será abordado con mayor detención en diversos momentos del presente trabajo (vid. *Infra* pp. 74-75; 137-41). Por ahora, baste simplemente hacerse una idea introductoria en vistas de situar adecuadamente la especulación temprana de Kant dentro del contexto histórico general en el que surge y se enraíza.

6 Al contrario de lo que parecería implicar la expresión en su sentido más literal, por teoría del *influxus physicus* se entiende toda teoría de la interacción sustancial cuya característica central constituye el sostener el carácter *real* de dicha interacción. En este sentido, el adjetivo *physicus* (“físico”, “natural”) no es en este contexto equivalente al de “corpóreo” —en cuyo caso toda teoría del influjo físico tendría necesariamente que ser una teoría del influjo físico-corporal generado a partir del movimiento o actividad de algún tipo de materia—, sino que se corres-

Esta tricotomía de teorías causales delimita, pues, el marco histórico dentro del cual deben situarse las meditaciones tempranas de Kant en torno al problema de la interacción⁷. La presente investigación se orienta en vistas del intento general de reconstruir y analizar la teoría kantiana de la interacción de las sustancias naturales⁸ en algunos de los más importantes textos del así llamado “período dogmático”, subperíodo del período precrítico que abarca, según se asume con relativo consenso en la literatura especializada, desde su primer escrito de 1746 hasta principios de la década de los sesenta⁹. Concretamente, analizaremos con detalle la problemática de las acción inter-substancial en tres escritos tempranos de Kant: los *Pensamientos acerca de la verdadera Estimación de las Fuerzas vivas* (= *GwS*), la *Nueva Dilucidación acerca de los primeros principios del conocimiento metafísico* (= *ND*) y la *Monadología Física* (= *MPh*), todos publicados durante el transcurso de la primera década del pensamiento kantiano —en 1746, 1755 y 1756, respectivamente—. Según tendremos oportunidad de ver con detalle, desde su primer

ponde más bien con el adjetivo “real.” Esta equiparación semántica encuentra amplia justificación en el uso que de la expresión *influxus physicus* hicieron tanto sus defensores como enemigos. Así, v. gr., Suarez, a quien suele atribuírsele con relativo consenso el origen de la expresión, escribe: “Causa physica hoc loco non sumitur pro causa corporali seu naturali agente per motum corporeum et materialem, sed universalius sumitur pro causa vere ac realiter influente in effectum; nam, sicut dicebamus superius naturam interdum significare quamcumque essentiam, ita influxus physicus aliquando vocatur ille qui fit per veram causalitatem realem, propriam ac per se, et hoc modo et Deus est causa physica dum creat, et angelus dum efficit motum, vel in caelo vel etiam in seipso, et intellectus dum efficit intellectionem, et voluntas volitionem, et sic de caeteris.” (*Disputatione Metaphysicae*, disp. XVII, sec. II, 6). Para la identificación de los términos *physicus* y *real* en la expresión *influxus physicus* vid. también Baumgarten, *Metaphysica*, § 450 y Ak XXVIII: 53, en donde Kant equipara explícitamente los adjetivos *physicus* y *realis*.

- 7 Esta tripartición de las teorías causales no constituye una sistematización elaborada con posterioridad al período en que la polémica de hecho se desarrolló, sino que los propios autores implicados en el debate tenían clara conciencia de ella. Así, v. gr., en la entrada *Rorarius* de su *Dictionnaire*, dentro del contexto de análisis relativo al problema de la interacción entre el cuerpo y el alma, P. Bayle divide las teorías causales por aquella época vigentes en ocasionismo, armonía preestablecida e influjo físico. A este respecto resulta interesante notar que en la *KrV*, dentro del contexto de crítica al cuarto paralogismo de la razón pura, Kant sostiene que estos tres “sistemas” (*Systeme*) causales son “en realidad los únicos posibles” (*KrV*, A390). Vid. también WOLFF, *Logica*, §§ 571 ss.; BAUMGARTEN, *Metaphysica*, §§ 449-450, 452.
- 8 El tema del escrito es, pues, el de la interacción natural y queda fuera de su alcance la problemática relativa a la causalidad por libertad. Una discusión del problema de la libertad durante el período que abordaremos, y en la cual se pone especial énfasis en la cuestión relativa a la compatibilidad entre el modelo kantiano de acción natural y la posibilidad de la acción libre, puede encontrarse en SCHÖNFELD, M. (2000), pp. 128-60.
- 9 Para una discusión en torno a la división del período precrítico en diversos subperíodos vid. BECK, L. W. (1969), p. 438; BEISER, F. (1992), p. 26.

escrito de 1746 y durante todo el transcurso evolutivo del período señalado, Kant suscribirá una teoría del influjo real (*physicus*) entre las sustancias finitas.

En su célebre estudio sobre Kant, Max Wundt ha argumentado que el leibnizianismo, entendido en un sentido lo suficientemente amplio como para abarcar no sólo las doctrinas de Leibniz, sino también las de sus seguidores Wolff y Baumgarten, constituye uno de los presupuestos explicativos de la metafísica kantiana (vid. Wundt, 1924, pp. 12-89). La tesis de Wundt encuentra claro soporte en el tratamiento que Kant ofrece del problema de la interacción. En efecto, la asunción y elaboración de su doctrina del *influxus physicus* se plantea en gran medida como una crítica a la teoría, defendida en diversos grados y de distintas maneras por los leibnizianos, de la armonía preestablecida. Al mismo tiempo, y pese a que toma clara distancia respecto a los principios centrales defendidos en la filosofía leibniziana, Kant recoge en su tratamiento del problema de la interacción algunas de sus premisas fundamentales, poniéndolas al servicio de sus propias intenciones y convicciones filosóficas. En este sentido, un estudio acabado de la teoría de la armonía preestablecida constituye una condición fundamental para lograr una comprensión satisfactoria de la argumentación kantiana en favor de una interpretación de las relaciones entre las sustancias naturales en términos de interacción real.

Así, el plan general de nuestra investigación se organiza de la siguiente manera: En la Parte I (§§ 1-5), abordaremos la teoría de la armonía preestablecida en el leibnizianismo, lo cual nos permitirá delimitar con precisión el trasfondo histórico general cuya consideración crítica guía a Kant en la elaboración de su propia doctrina positiva acerca de la interacción de las sustancias naturales¹⁰. Esta primera parte se divide a su vez en dos capítulos, el primero de los cuales se ocupa específicamente de la teoría de la armonía preestablecida en la filosofía de Leibniz (§§ 1-3), mientras que en el segundo se expone y discute dicha teoría en los sistemas postleibnizianos de Wolff (§ 4) y Baumgarten (§ 5)¹¹.

10 La crítica de Kant al ocasionalismo queda fuera del alcance de nuestro trabajo y remito para ella a WATKINS, E. (2005), pp. 23-184.

11 Un análisis exhaustivo del marco polémico general sobre cuyo trasfondo se construye la teoría kantiana del influjo entre las sustancias supondría referirse, aunque fuese de modo breve y esquemático, a la filosofía de Georg Friedrich Meir, también exponente y defensor de la teoría de la armonía preestablecida. Por razones de ausencia del material necesario, nos privamos, sin embargo, de dicho análisis. Una reconstrucción de la posición de Meir y de sus argumentos en favor de la armonía preestablecida puede encontrarse en WATKINS, E. (2005), pp. 78-81.

La Parte II del escrito (§§ 6-16) —que constituye el núcleo de nuestra investigación— se ocupa de la teoría del *influxus physicus* en la filosofía temprana de Kant. Ella se subdivide en tres capítulos, cada uno de los cuales está destinado a tratar el problema de la interacción en *GwS*, *ND* y *MPh*, respectivamente. Así, en el Capítulo I (§§ 6-9), analizamos la teoría del influjo real en *GwS*. En su primera obra de 1746, por medio de la vinculación estructural entre los conceptos de fuerza activa, espacio e interacción, Kant desarrolla en sus líneas generales un primer bosquejo de su doctrina del influjo físico, derivando a partir de ella importantes consecuencias tanto para el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo cuanto para la cuestión cosmológica de la unidad de mundo. El análisis y discusión de este primer texto de Kant pondrá de manifiesto cómo el tratamiento kantiano de la interacción se plantea desde sus inicios en directa oposición a la concepción leibniziana de las relaciones intersubstanciales, al mismo tiempo que integra entre sus premisas centrales algunas importantes tesis tomadas de la filosofía de Leibniz. En particular, según tendremos oportunidad de ver con detalle, Kant asume en *GwS* —siguiendo a los leibnizianos— una concepción dinámica del ser sustancial según la cual las sustancias naturales se encuentran dotadas, más originariamente que de extensión (*extentione prius*), de una *vis activa* que las define esencialmente. Pero esta fuerza activa —sostendrá a su vez Kant en contra de los leibnizianos— consiste en un poder externamente determinante por virtud del cual las sustancias naturales actúan recíprocamente según vínculos de influjo real. En el Capítulo II (§§ 10-13), por su parte, abordaremos la teoría de influjo físico en *ND*, disertación latina en la cual Kant provee un tratamiento detallado y exhaustivo del problema de la interacción. Si *GwS*, según decíamos recién, presenta en sus líneas generales un primer bosquejo del sistema kantiano explicativo de la acción intersubstancial, *ND* por su parte constituye el planteamiento más acabado y definitivo de dicho sistema. De aquí que este segundo capítulo posea una relevancia sistemática especial dentro del contexto global de nuestro estudio. Su núcleo central (§§ 12-13) contiene una extensa discusión de los principios kantianos de Sucesión (§ 12) y Coexistencia (§ 13) —ambos desarrollos por Kant en la Sección III de *ND*—, los cuales, si nuestra interpretación es correcta, plantean serios desafíos a la teoría de la armonía preestablecida, al mismo tiempo que problematizan varias de las premisas centrales sobre cuya base dicha teoría se articula. Concretamente, el Principio de Sucesión mostrará que una filosofía que tenga a las sustancias por entidades causalmente aisladas es incapaz de dar cuenta satisfactoria de la posibilidad del cambio en la naturaleza. Mediante el principio de Coexistencia, por su parte, Kant mantendrá

que la *sola existentia* de las sustancias —esto es, su mero estar puesto con sus correspondientes complejos de propiedades internas— no basta para generar relaciones de conexión sobre cuya base pudiese sin más constituirse un mundo (*mundus*) en sentido metafísico dotado de una verdadera unidad cosmológica. Por último, en el Capítulo III (§§ 14-16), veremos la teoría kantiana de la interacción en *MPh*, obra en la cual el influjo externo y real entre las sustancias naturales es presentado como una condición de posibilidad para la conciliación de la tesis geométrica de la infinita divisibilidad del espacio, por un lado, con la tesis metafísica de la simplicidad de las sustancias, por el otro. En este sentido, la teoría kantiana del *influxus physicus* es puesta en *MPh* al servicio del esclarecimiento de un problema que trasciende la cuestión relativa a la interacción como tal, presentándose como una doctrina de gran alcance filosófico por referencia a la cual puede darse una explicación satisfactoria de la estructura y propiedades del mundo natural en general. En términos generales, esta Parte II evidenciará que Kant nunca fue un leibnizo-wolffiano ortodoxo y que, por tanto, el pretendido “dogmatismo” con que se busca cualificar este primer período de su reflexión debe ser tomado, cuando menos, con reservas y matices¹². En este sentido, como ha señalado acertadamente L. W. Beck, puede justificadamente decirse que el sueño dogmático del cual Kant despertó por influencia de Hume no fue en realidad más que una siesta que no comenzó sino hasta después de 1766 (vid. Beck, 1969, p. 439)¹³.

12 Como es bien sabido, en el Prólogo a la segunda edición de la *KrV* Kant distingue entre el *procedimiento dogmático* (*dogmatischen Verfahren*) y el *dogmatismo* (*Dogmatism*), señalando que su filosofía crítica no se opone al primero —el cual se refiere específicamente a la cuestión del *método* del saber estricto y riguroso—, sino que únicamente al segundo —consistente en la asunción acrítica de principios y modos de proceder no evaluados primeramente desde la perspectiva de su posibilidad misma— (vid. *KrV*, BXXXV-XXXVI). *Mutatis mutandi*, la distinción parece perfectamente aplicable en orden a precisar la caracterización del primer período de la especulación kantiana. En efecto, si entendemos el adjetivo “dogmático” y sus derivados —según establece el primer uso recién consignado— en el sentido de un *proceder demostrativo y riguroso a partir de principios*, entonces los primeros escritos de Kant son perfectamente calificables como dogmáticos. Si, en cambio, tomamos el dogmatismo —según establece el segundo de sus sentidos— como un tipo de *actitud acrítica y no revisionista de las propias capacidades puestas en juego en el proceso constitutivo del saber científico y filosófico*, entonces nada es más ajeno a la especulación de Kant que el adjetivo “dogmático.”

13 Sobre el sueño dogmático de Kant y el papel que cumplió Hume en su finalización vid. *infra* p. 92, n. 21.

PARTE I
LA TEORÍA DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA
EN EL LEIBNIZIANISMO

CAPÍTULO I
LEIBNIZ Y LA TEORÍA DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA

1. § 1. EXPLICACIÓN BREVE Y GENERAL DE LA TEORÍA DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA EN LA FILOSOFÍA DE LEIBNIZ

La doctrina leibniziana de la armonía preestablecida fue por primera vez presentada de manera sistemática en *DM* de 1686¹. En términos generales, la teoría sostiene que las diversas sustancias finitas no se relacionan externamente según vínculos de influjo real, sino que su interconexión recíproca no es más que la apariencia generada a partir de la concomitancia preestablecida entre sus estados². Cada sustancia creada es causalmente independiente de las otras, pero Dios, en su infinita sabiduría y por libre elección, las ha programado internamente *ab initio* según un plan de desarrollo tan perfecto que, pese a que no interactúan realmente, parecen relacionarse causalmente entre sí. Al proceder continuamente de Dios por una “especie de emanación”³, toda

1 Vid. SCHÖNFELD, M. (2000), p. 140; BECK, L. W. (1969), pp. 225-26. Por su parte, N. Rescher ha señalado que la tesis de la armonía preestablecida entre las sustancias se prefigura en sus términos centrales ya entre los años 1669-70, y que es claramente establecida por Leibniz, si bien no de modo sistemático, en carta a Wedderkopf de Mayo de 1671 (vid. RESCHER, N. 1981, p. 106). Otra referencia a la doctrina consignada con anterioridad a *DM* puede encontrarse en *PV* (ca. 1684), en donde aparece brevemente desarrollada como principio explicativo de la conexión entre el alma y el cuerpo humanos (vid. C, 521).

2 En *PV*, en efecto, el mismo Leibniz utiliza el nombre alternativo de *hipótesis de la concomitancia* (vid. C, 521).

3 Vid. GP IV, 439. Como señala Burgelin en su comentario a *DM*, el concepto de emanación, sin oponerse al de creación, subraya el carácter *continuo* del acto vinculante de las criaturas con Dios (vid. BURGELIN, P. 1959, pp. 34, 184-88). Es importante hacer notar que para Leibniz, al contrario de lo que piensa Spinoza (vid. v. gr., *Ethica ordine geometrico demonstrata* I, XXIX-XXXIII), dicha emanación no constituye una especie de despliegue necesario e inmediato de la esencia divina, sino que ella, antes bien, se encuentra mediada por el acto libre de la voluntad

sustancia —leemos en *DM*, § 14— posee la capacidad de percibir⁴ y expresar o representar⁵ el universo entero desde una particular perspectiva, acomodándose, por razón de su propio ser y del querer divino, a las percepciones y expresiones del resto de las sustancias (GP IV, 439)⁶. Leibniz, hay que hacer notar, nunca negó ni dudó el hecho básico y evidente de que ciertos estados en una sustancia se encuentran en compañía o siguen inmediatamente a ciertos estados en otra de acuerdo a reglas generales. Lo que sí puso en duda y rechazó, en cambio, es la idea de que dichos comportamientos regulares se debiesen a una genuina dependencia externa entre las sustancias⁷: el cambio o

de Dios. Así, v. gr., escribe Leibniz en *CDa*, § 9: “Actualia dependent a Deo tum in existendo tum in agendo (...). Et quidem in existendo, dum omnes res a Deo libere sunt creatae, atque etiam a Deo conservantur, neque male docetur, conservationem divinam essem continuatam creationem ut radius continue a sole prodit, atsi creaturae neque ex Dei essentia neque necessario promanent.” (GP VI, 440). Para el concepto de emanación, y en donde se enfatiza especialmente su carácter continuo, vid. también GP I, 240; GP IV, 440; C, 22; DS, 410.

- 4 Junto a la apetición, la percepción (*perception*) constituye el principio interno de actividad propio de las sustancias simples (vid. *Monadologia*, §§ 17, 60 [GP VI, 609, 617]). Ella consiste en un estado transitorio de la sustancia en el cual cada una envuelve (*enveloppe*) y representa (*represente*) desde sí misma, según una peculiar perspectiva, la totalidad del universo sustancial (vid. *Monadologia*, §§ 14 [GP VI, 608], 57, 60 [GP VI, 616-17]). Para el concepto de apetición vid. *infra* p. 28, n. 12.
- 5 Para el concepto de expresión (*expressio*, *exprimere*) vid. sobre todo el opúsculo *Acerca de qué es Idea*, publicado en 1678, poco más de una década después que *DM*. Ahí escribe Leibniz: “Exprimere aliquam rem dicitur illud, in quo habentur habitudines, quae habitudinibus rei exprimendae respondent.” (GP VII, 263-64). Esta capacidad expresiva o representativa o, más precisamente, la fuerza activa representativa, constituye para el Leibniz maduro la naturaleza misma del ser sustancial y aquello que define más formalmente a una mónada. De aquí que la filosofía leibniziana pueda ser caracterizada, en este sentido, como un *idealismo* o *panpsiquismo* metafísico: “Si nous voulons appeller Ame a tout ce qui a perceptions et appetitis (...) toutes les substances simples ou Monades créées pourroient être appellées Ames.” (GP VI, 610). Vid. también GP VI, 607. Para la caracterización de la monadología leibniziana como panpsiquismo vid. ÉCOLE, J. 1963, p. 39. Para la caracterización leibniziana de la sustancia como ser dotado de fuerza activa vid. GP IV, 482-83, 506-510, 594; GP VI, 598, 350, 354; GP VII, 508.
- 6 Vid. también GP VII, 264.
- 7 Una hermenéutica caritativa obliga a estudiar a los diversos autores *desde dentro* de su propio sistema de conceptos e ideas directivas centrales. En este sentido, esta precisión nos permite fijar la idea predeterminada general de causalidad que Leibniz tiene en vistas al criticar los sistemas del influjo físico y, con ello, definir un punto de partida adecuado a la hora de considerar la posición leibniziana. En efecto, como acertadamente ha hecho notar Broad, podría pensarse, al menos desde una perspectiva más contemporánea de corte humeano, que la causalidad que entendemos hoy como transitiva no es en realidad otra cosa que una cierta regularidad o compañía relativa de los fenómenos y sus cambios sucesivos (BROAD, C. D. 1975, p. 45). Tal concepción, sin embargo, es ajena al pensamiento tanto de Leibniz como de sus contempo-

posicionamiento de determinaciones en una sustancia no es producto de acciones causales externamente determinantes, sino que el resultado de la actividad interna de dicha sustancia. Las sustancias simples se relacionan sólo idealmente⁸ y los vínculos de legalidad causal recíproca que se aprecian en el comportamiento normal de la naturaleza deben ser tenidos por mera apariencia: una sustancia, en efecto, puede sólo actuar realmente sobre sí misma y *es* actualmente tal como *sería* si sólo existiese ella y su creador, único principio del cual depende y con el cual se relaciona realmente. En este sentido, Leibniz sostiene que si Dios eliminara todas las cosas fuera de mí, yo entonces no notaría nada, con tal de que continuásemos existiendo Él y yo (vid. GP VI, 440)⁹. El mundo, así, constituye para Leibniz un todo idealmente unificado, no una totalidad cementada a partir de relaciones de influjo real, entendido en el sentido de un conjunto de sustancias aisladas conceptualmente

ráneos y constituye, por ello, un punto de partida fútil para el análisis histórico-filosófico de sus correspondientes posiciones.

8 “(...) das les substances simples ce n’est qu’une influence *ideale* d’une Monade sur l’autre.” (*Monadologia*, § 51[GP VI, 615]).

9 Vid. también NS, § 14 (GP IV, 484). Siendo esto el caso, parecería que un solipsismo metafísico se impone con naturalidad. Si, en efecto, la aniquilación del universo circundante a, pongamos por caso, yo mismo en cuanto sustancia racional conciente, no supone ningún cambio en mi propia percepción del universo, entonces, podríamos preguntarnos, ¿qué asegura la existencia de la realidad externa? La amenaza del solipsismo es erradicada por Leibniz por recurso a su conocido *Principe de la perfection* (GP II, 51, 98, 115, 126-27, 239; GP III, 635-36; GP IV, 430-33, 438; GP VI, 598-99, 603-04, 625-26; GP VII, 272), también llamado *Lex melioris* o *Principe du meilleur* (GP VI, 44, 615). Contrariamente a las enseñanzas de Ockham y Descartes —ambos defensores de la primacía y arbitrariedad de la voluntad divina—, Leibniz propugnó una doctrina según la cual las series actualizables de posibles se distinguen y jerarquizan recíprocamente por virtud de ciertas características y determinaciones *objetivas* de bondad. Mediante el establecimiento de una peculiar “*règle de bonté*”, cada mundo posible es objetivamente bueno o malo y comparativamente mejor o peor que el resto, constituyendo esta regla el criterio a partir del cual Dios, al contemplar las diversas series de posibles *sub ratione possibilitatis*, puede determinarse en la actualización del *mejor* de los esquemas alternativos de posibles. Así, toda volición divina —al igual que todo deseo en general— implica alguna razón precedente a dicho acto de su voluntad (vid. DM § 2 [GP IV, 427-28]). Ahora bien, el carácter de bueno, malo, mejor o peor de una determinada serie de posibles, sostiene Leibniz, radica en cuánta combinación de *variedad* y *orden* contenga dicha serie. En acuerdo con ello, el mejor de los mundos posibles —i.e., nuestro mundo— será aquel que contenga la mayor “riqueza de fenómenos” (DM, § 5 [GP IV, 430-31: *richesse des effects*]), de “variedad de formas” (GP VII, 303: *varietas formarum*), combinables con la mayor “simplicidad de medios” (DM, § 5 [GP IV, 430-31: *simplicité des voyes*]). Y si el mundo ha sido creado en acuerdo con este principio, entonces la posibilidad del solipsismo metafísico queda *a fortiori* eliminada, ya que, como es fácil de ver, si no existiese la realidad externa, entonces no se satisfaría la exigencia de variedad normada por el principio. Sobre este tema vid. además GP II: 502; GP VII, 302-08, esp. 303

composibles (*composibiles*) entre sí¹⁰. El fundamento de esta composibilidad —y este punto debe tenerse claro— no se determina a partir de relaciones extrínsecas a la propia sustancia individual, sino que cada sustancia posee en sí misma, en virtud de su propio concepto, el fundamento de su composibilidad respecto a todas las demás. Las mónadas¹¹ son como mundos apartes completos en sí mismos y, por lo mismo, no poseen “ventanas” (*fenetrês*) a cuyo través puedan otras sustancias o accidentes afectarlas o modificarlas: todo cambio natural de sus estados posee su razón suficiente en principios intrínsecos de determinación, ya que nada externamente determinante puede influir en una sustancia en cuanto tal (vid. GP IV, 439; GP VI, 607-08). Cada individuo sustancial apetece sólo *su* propio futuro y se corresponde recíprocamente con el resto de sus pares por virtud de su propia información intencionalmente precontenida en su noción, que emana espontáneamente desde su propio ser y que constituye justamente aquel aspecto de su naturaleza esencial sobre cuya base se vuelve compatible con todos los demás¹². En *IN*, § 10 resume Leibniz el núcleo de la doctrina que hasta aquí hemos venido exponiendo:

Sobre las *acciones transitivas (transeuntivus) de las cosas creadas* (...) el *comercio (commercium) de las sustancias* o mónadas surge no por influjo, sino por un consenso (*consensum*) originado en la pretormación (*praeformatione*) divina; cada mónada se acomoda (*accommodato*) a las demás (*ad extranea*) en tanto sigue la fuerza ínsita y las leyes de su naturaleza (GP IV, 510).

A la luz de lo dicho hasta aquí —y según el mismo pasaje explícita—, es claro que la concordancia o armonía entre las sustancias es preestablecida en al menos dos sentidos relevantes. En primer lugar, en el sentido de que ha si-

10 Dos sustancias son composibles cuando son compatibles desde un punto de vista lógico, de modo tal que sus posibilidades no se excluyen mutuamente como pertenecientes a una misma serie de posibles (vid. GP V, 286). Hintikka expresa la diferencia entre lo posible y lo componible por medio de la comparación entre (a) $M(\exists x)Ax \ \& \ M(\exists x)Bx$ y (b) $M((\exists x)Ax \ \& \ (\exists x)Bx)$, donde *M* significa “es posible que.” En (a) se sostiene que las sustancias del tipo *A* —aquellas que poseen la propiedad *A*— son posibles y que las sustancias del tipo *B* —aquellas que poseen la propiedad *B*— también lo son. En (b), en cambio, se sostiene que ambos tipos de sustancia —aquellas que poseen las propiedades *A* y *B*— pueden coexistir (vid. HINTIKKA, J., 1972, pp. 159-60).

11 Para el concepto de mónada (*Monas, monade*) o sustancia simple vid. GP II, 256, 444; GP VI, 585, 598, 599, 607-08; GP VII, 502, 503, 535.

12 La apetición (*appetition*) es aquel principio interno en virtud del cual cada mónada realiza desde sí misma el tránsito desde una percepción a otra. Sobre este concepto vid. *Monadologia*, § 15 (GP VI, 609); GP III, 347, 575; GP VII, 330.

do predeterminada por Dios desde antes de la creación del universo. Pero esta predeterminación de la concordancia, además, como enfatiza el propio Leibniz en numerosos pasajes de su obra¹³, es insertada, por así decir, dentro de los propios conceptos de la sustancias, de modo que cada una de sus determinaciones procede desde su mismo ser según un orden de sucesión orientado por una legalidad ínsita a sí mismas. Así, en segundo lugar, la armonía entre las sustancias es preestablecida en el sentido de que toda sucesión de determinaciones o estados en cada una de ellas es naturalmente una consecuencia de sus estados precedentes (GP VI, 610) (vid. Rescher, 1967, pp. 55-56).

Antes de entrar a analizar las razones a partir de las cuales Leibniz justifica su posición —lo cual, por cierto, esclarecerá en buena medida el contenido hasta aquí resumido— es necesario que introduzcamos algunas importantes precisiones relativas al alcance de la teoría de la armonía preestablecida y a los ámbitos de validez en que ella se mueve. Ante todo, tres consideraciones adicionales merecen especial detención. (1) En primer lugar, la validez de la tesis debe ser circunscrita al ámbito de la interrelación entre sustancias individuales *finitas*, ya sean homogéneas u heterogéneas en sus naturalezas. Las mónadas, en efecto, según se señaló, se relacionan causalmente con Dios a través de un vínculo metafísico de dependencia continua. (2) Por otro lado, dentro de este ámbito de las sustancias finitas, la tesis queda estrictamente referida a las relaciones *intersustanciales* o entre sustancias *distintas* y excluida en cambio del ámbito de las relaciones *intrasustanciales*, ya que, como señalamos, las mónadas experimentan procesos reflexivos e inmanentes de actualización de sus propias determinaciones y estados mediante relaciones causales intransitivas. A partir de consideraciones similares, C. D. Broad sugiere una formulación de la tesis expresada en los siguientes términos: “No es el caso que existan relaciones *no-formales* entre sustancias *distintas*”¹⁴. Esto implica, como es fácil de ver, que (i) pueden darse relaciones *formales* entre distintas sustancias —como, v. gr., las relaciones formales de diversidad numérica y semejanza— y que (ii) pueden existir relaciones *no-formales dentro* de una misma sustancia —como, v. gr., las relaciones causales intransitivas inmanentes— (vid. Broad, 1975, p. 39). (3) Un tercer y último punto requiere particular atención. Según se verá, la tesis de la no-comunicación se

13 Vid. v. gr., *IN*, §§ 8-9 (GP IV, 506-09).

14 BROAD, C. D. (1975), p. 39. Broad define extensivamente el concepto de “relación formal” (*formal relation*) como referido a las relaciones de semejanza (*similarity*), identidad, “otredad” (*otherness*), etc., en tanto que dentro del concepto de “relación no-formal” (*non-formal relation*) cabrían las relaciones temporales, espaciales, causales, etc. (vid. BROAD, C. D. 1975, p. 39).

deduce de la peculiar concepción que Leibniz tiene de la sustancia individual: asumida la tesis de la inherencia cabal de todos los predicados del ser sustancial, las relaciones externas de la sustancia, al igual que todas sus propiedades o predicados posibles, le pertenecen intrínsecamente en virtud de su propio contenido conceptual. Y dada esta relación de dependencia entre la noción de sustancia y la doctrina de la armonía preestablecida, el alcance de ésta, como es lógico pensar, queda restringido al ámbito específico de las *sustancias* individuales. Ahora bien, Leibniz sostiene que los cuerpos (*corps*), considerados como *meros agregados*, no caen bajo la categoría de sustancias (vid. GP II, 75, 261, 267, 517). Así las cosas, es fácil ver que los cuerpos agregados no pueden, al menos sobre la base de una justificación basada en la noción de sustancia, estar sujetos a la tesis de la no-comunicación. Y esto precisamente en la medida en que no son sustancias, en que no son entidades completas y, de este modo, el despliegue de sus determinaciones no puede estar toda vez fundado en los principios inmanentes de determinación constitutivos de la sustancia misma, que es justamente la base teórica probatoria sobre cuya base descansa la tesis de la negación de las relaciones reales intermonádicas¹⁵.

15 En carta a De Volder escribe Leibniz: “Substantialium proprie in se invicem actionem non admitto, cum nulla appareat ratio qua Monas in monadem influat. Sed in apparentiis aggregatorum, quae utique non nisi phenomena sunt (fundata tamen ac regulata) concursus atque impulsus quis neget?” (GP II, 251; vid. también *Monadologia*, § 7 [GP VI, 607]). Esta distinción entre los ámbitos corpóreo y sustancial —que define el campo de aplicación de la doctrina de la armonía preestablecida— posee una especial relevancia sistemática ya que funda las bases para la delimitación de los ámbitos de investigación específicos de la ciencia dinámica y la metafísica, respectivamente. Sin embargo, un abordaje exhaustivo del problema supone la introducción de la distinción, al mismo tiempo que entre cuerpo y mónada, entre cuerpo y *sustancia corporal*. En efecto, considerados como meros agregados —y de los cuales se admite, como veíamos, una genuina acción recíproca en el impacto y la colisión— los cuerpos (*corps*) se diferencian no sólo de las mónadas en cuanto unidades metafísicas ideales, sino también de las sustancias corporales, entendidas en el sentido aristotélico, asumido y reelaborado por Leibniz, de entidades concretas co-principiadas por fuerzas primitivas activas y pasivas o, puesto en los términos de Aristóteles, por una forma sustancial y una materia prima (vid. BROWN, G., 1992, p. 55). En este sentido, el cuerpo orgánico, *en cuanto que es sustancia individual corporal completa*, y al contrario de lo que ocurre con el cuerpo considerado como *mero agregado*, no escapa a la aplicación de la tesis de la no-comunicación. Para un análisis de la posición defendida en (3) vid. MILLER, R. B. (1988), pp. 245-56. Una crítica de nuestra posición puede por su parte encontrarse en BROWN, G. (1992), pp. 53-75, quien sostiene que los cuerpos, *incluso considerados como meros agregados*, no se encuentran según Leibniz dotados de la capacidad de actuar y determinarse externamente entre sí. Para el concepto leibniziano de *aggregatum* vid. HARTZ, G. (1992), pp. 511-59 y, más recientemente, LODGE, P. (2001), pp. 467-86. Para las nociones de fuerza primitiva activa y pasiva vid. GP II, 170-71, 184, 224-25, 241, 248-52, 269-70, 311, 324-25, 375; GP IV, 394-98, 469-70, 479, 511-12 y GM VI, 236-37.

2. § 2. LA JUSTIFICACIÓN Y EL SENTIDO DE LA DOCTRINA DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA DENTRO DEL CONTEXTO GLOBAL DE LA FILOSOFÍA LEIBNIZIANA: COMPLETITUD NOCIONAL DE LA SUSTANCIA Y REDUCIBILIDAD DE LAS RELACIONES

Dentro del contexto global de la filosofía de Leibniz, la teoría de la armonía preestablecida y la consiguiente negación de la existencia de relaciones causales intermonádicas se inserta sistemáticamente dentro del marco teórico provisto por algunos de los más importantes principios de su filosofía.

(1) En primer lugar, y según el mismo Leibniz explícitamente señala en un pasaje de *CA*, la negación de la causalidad transitiva entre sustancias finitas es una consecuencia directa de su concepto de sustancia, representado en sus líneas centrales por el principio del *Predicado en la noción*¹⁶. En términos generales, este principio, al cual Leibniz dedica especial atención en *DM*, puede ser puesto en los siguientes términos: toda sustancia posee una noción completa y en esta noción se encuentran contenidos analíticamente todos los predicados de dicha sustancia. Leemos en *DM*, § 8:

Podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ser completo consiste en tener una noción tan acabada (*notio si accomplie*) que sea suficiente para llegar a comprenderla y permitir la deducción (*deduire*) de todos los predicados del sujeto al que esta noción le es atribuida (GP IV, 432-33).

Ahora bien, si es el caso que toda sustancia contiene un concepto completo e integra el fundamento (*ratio*) de cada uno de los predicados inherentes a dicho concepto, entonces parece seguirse que toda sustancia individual es el principio y fundamento de todas y cada una de sus determinaciones¹⁷.

16 Vid. GP II, 70. La relación de dependencia entre la noción leibniziana de sustancia y la tesis de la no-comunicación se establece con nitidez en el siguiente pasaje: “Ex notione substantia individualis sequitur etiam in Metaphysico rigore, omnes substantiarum operationes, actions, passionisque esse spontaneas, exceptaque creaturarum a Deo dependentia, nullum intelligi posse influxum earum realem in se invice.” (GP VII, 312). Vid. también *DM*, §§ 8-14 (GP IV, 432-41). Para un análisis del principio del Predicado en la noción puede verse Broad, C. D. (1949) y (1975) pp. 6-10.

17 Como es fácil de ver, una tal noción de sustancia, planteada así sin mayores precisiones, comprometería la libertad del hombre. Leibniz intenta evadir las consecuencias deterministas implicadas en su principio del Predicado en la noción sobre la base de la aplicación de la distinción entre la necesidad *absoluta* del entendimiento divino y la necesidad *hipotética* de su voluntad. Así, el determinismo es pretendidamente descartado debido a que el mundo posible que Dios ha elegido actualizar es sólo hipotéticamente necesario —i.e., necesario *supuesta* la voluntad divina—, y no absolutamente necesario —i.e., su negación no implica contradicción—. Si

(2) En segundo lugar, y también desde un punto de vista estructural e interno a la filosofía de Leibniz, la teoría de la armonía preestablecida se encuentra estrechamente vinculada a la tesis leibniziana de la *reducibilidad de las relaciones*. Desde un punto de vista *lógico*, esta doctrina enseña que las proposiciones relacionales del tipo xRy no constituyen expresiones primitivas, sino reducibles a (un grupo de) proposiciones categóricas. Así, *v. gr.*, la proposición xRy constituiría una expresión derivada redescrptible, en definitiva, en los términos de las proposiciones categóricas “ x es tal” e “ y es tal”. En su alcance *metafísico*, por su parte, la doctrina de la reducibilidad sostiene que las relaciones externas entre las sustancias constituyen “entidades” completamente reducibles a los contenidos internos definidores de cada una de las sustancias relacionadas. Toda sustancia individual —según acabamos de ver— contiene en sí internamente todos los aspectos y facetas de su desarrollo y, *por lo mismo*, también las relaciones vinculantes entre ella y el resto de sus pares¹⁸. En un importante pasaje de *CB* explica Leibniz la idea que se encuentra a la base de su posición:

bien introduce precisiones considerables, la distinción, sin embargo, creo no soluciona el problema de fondo, ya que, bien mirada, la disyuntiva parece seguir siendo simplemente la de (1) *no ser libres* en virtud del principio de contradicción y (2) *no ser libres* en virtud de que Dios lo quiso. Sobre este tema vid. esp. *DM*, § 13 (GP IV, 436 ss.) Para una breve discusión acerca del problema de la libertad en Leibniz vid. FRIEDRICH, C. J. (1966), pp. 56-58; COUTURAT, L. (1902), pp. 31-34.

- 18 Esta formulación de la doctrina de la reducibilidad constituye únicamente una expresión *general* de la posición leibniziana. Simplemente se ha sostenido que, en su dimensión lógica, la teoría de la reducibilidad enseña que las *proposiciones relacionales* son reducibles a proposiciones categóricas y que, desde un punto de vista metafísico, las *relaciones intermonádicas* son reducibles a los contenidos internos de cada uno de los *relata*. El problema relativo a cuál sea la naturaleza de estos “contenidos”, sin embargo, no ha sido aún suficientemente considerado y constituye una de las cuestiones más discutidas en la literatura especializada sobre Leibniz, sobre todo a partir de las interpretaciones de Jakko Hintikka e Hide Ishiguro. En términos generales, la discusión se ha concentrado en la cuestión relativa a si los contenidos sustanciales o términos de sujeto y predicado —según se tome una perspectiva metafísica o lógica, respectivamente, para el abordaje del problema— a los cuales se reduce la relación intermonádica o la proposición relacional del caso constituyen (1) necesariamente contenidos puramente cualitativo-descriptivos, o bien (2) podrían ser contenidos (implícitamente) relacionales (vid. HINTIKKA, J., 1972, p. 192). El problema se radicaliza en la medida en que se atienda al hecho de que no existen en los textos de Leibniz evidencias demasiado claras a partir de las cuales las interpretaciones pudiesen orientarse en una línea completamente inequívoca y segura a este respecto. Como ha hecho notar D. Wong, en efecto, dentro del contexto de análisis reductivo de proposiciones, Leibniz unas veces llega al punto de reducirlas a contenidos puramente cualitativo-descriptivos (*v. gr.*, “Pedro es similar a Pablo” = “Pedro es A ahora y Pablo es A ahora”, en donde A es una propiedad cualitativa no-relacional) y otras veces no (*v. gr.*, “Paris ama a Helena” = “Paris ama, *eo ipso*, Helena es amada”, en donde los predicados “amar” y “ser amada” son claramente predicados relacionales) (vid. Wong, 1980, p. 244). Con todo, más allá de

Los ordenes (*ordines*), o relaciones (*relationes*), que conectan dos mónadas —escribe— no se encuentran ni en la una ni en la otra, sino que igualmente en las dos y, por consiguiente, hablando en estricto rigor, en ninguna, sino que únicamente en la mente (*in sola mente*) (...) No creo que alguien deseara poner un accidente (*accidens*) que inhiriese simultáneamente en dos sujetos, uno que, por así decir, tenga una pierna en uno y la otra en el otro (GP II, 517)¹⁹.

Si bien no existe entre los intérpretes un acuerdo unánime respecto al sentido preciso que esta teoría tiene en la filosofía de Leibniz, es manifiesto a partir del pasaje citado que las relaciones tienen en su sistema un estatuto ontológico devaluado. Siguiendo a C. D. Broad, el núcleo fundamental de la tesis de la reducibilidad puede ser explicado de la siguiente manera. Sin lugar a dudas, estamos capacitados para formular y comprender *juicios relacionales* del tipo xRy . Es claro, además, que dichos juicios pueden expresar proposiciones tanto verdaderas como falsas. Así, por ejemplo, y tomando un caso simple que el mismo Leibniz propone en *CB*, el juicio “David fue el padre de Salomón” expresa una proposición verdadera, mientras que en el juicio “Salomón fue el padre de David” tenemos una proposición falsa. Sin embargo, un juicio relacional considerado como tal, parece pensar Leibniz, no acaba de representar de modo adecuado el hecho sobre cuya base queda dicho juicio determinado en su valor de verdadero. El juicio xRy parece sugerir la presencia de un hecho único, constituido de alguna manera por los dos términos x e y —los *relata*—, un tipo peculiar de *atributo* que los une y se encuentra en ambos y que es expresado por la relación R . Pero esto es justamente, sostiene Leibniz, lo que no puede ser el caso²⁰. Si la proposición

esta cuestión fundamental, creo que el punto clave de la doctrina de la reducibilidad radica en mostrar cómo es el caso que toda propiedad relacional *externa* es reducible a ciertos complejos de propiedades *intrínsecas* de las sustancias, *independientemente de si estos consisten o no en denominaciones estrictamente descriptivo-cualitativas no-relacionales*.

19 Vid. también quinta carta a Clarke (GP VII, 401).

20 Según N. Rescher, (1981), p. 78, nota 9, el que las relaciones no puedan ser en la filosofía leibniziana un tipo especial de atributo constituye una tesis heredada por Leibniz, a través de la influencia de Tomás de Aquino y de Duns Scoto, desde la tradición de comentaristas árabes de Aristóteles y, en particular, desde la metafísica de Avicena. Para Avicena, en efecto, todo lo que es entidad es o bien sustancia o bien atributo. Pero las relaciones, aclara Rescher, no pueden ser en sentido estricto entidades ni poseer un estatuto de independencia existencial ya que involucran, como condición de su posibilidad, la referencia a al menos *dos relata*, en tanto que el *ens*, según expresaba la doctrina medieval de las propiedades trascendentales del ente, se convierte con el *unum* (*ens et unum convertuntur*). En carta a Arnauld fechada el 30 de Abril de 1687 Leibniz asume en su contenido central este principio cuando escribe que “lo que no es verdaderamente *una* entidad (*un être*), no es verdaderamente entidad (*un être*)” (GP II, 97).

expresada por el juicio relacional xRy es verdadera, esto se debe antes bien a la conjunción de *dos* hechos, uno enteramente concerniente al término x y el otro enteramente concerniente al término y . Así, retomando el ejemplo anterior, Leibniz sostiene que “la paternidad de David es una cosa y el ‘ser hijo’ de Salomón otra” (GP II, 486). Los dos hechos antes aludidos tienen la forma Px —con P representado la propiedad de la paternidad— e Fy —con F representando la propiedad de la filialidad— y son aquello a lo cual se reduce la relación y que deberá estar presente toda vez que el juicio xRy exprese una proposición verdadera y ausente en el caso contrario (GP II, 486) (vid. Broad, 1975, p. 37)²¹. Por su parte, N. Rescher ejemplifica la doctrina por medio del análisis de la proposición relacional “Tito es más sabio que Casio.” La proposición —señala el autor— se reduce a un fundamento descriptivo expresado en los dos hechos predicativos

- (1) “Casio es de algún modo (*somewhat*) sabio” y
- (2) “Tito es muy sabio”, tomados en conjunción a los dos hechos semánticos generales, definicionalmente garantizados,
- (3) “más sabio” = superior en sabiduría, y
- (4) “muy” = representativo de un grado superior a “de algún modo”.

Los hechos predicativos sobre cuya base se construye la proposición serían de este modo suficientes para fundar la relación del caso (vid. Rescher, 1981, p. 60)²².

21 El análisis reductivo de la proposición “David fue el padre de Salomón” representa bien el tipo de análisis a partir del cual se ha suscitado la diversificación de interpretaciones en torno al sentido de la doctrina leibniziana a la que nos referimos más arriba (vid. *supra* p. 32, n. 18). Así, v. gr., Ishiguro acusa que este pasaje no constituiría un soporte satisfactorio para la teoría de la reducibilidad, ya que las propiedades en cuestión —la paternidad y la filialidad— no son propiedades estrictamente no-relacionales (vid. ISHIGURO, I., 1972, p. 200). Rescher, por su parte, si bien reconoce el carácter relacional de los predicados en cuestión, se distancia de la consecuencia sacada por Ishiguro señalando que, pese a que *de hecho* la reducción no llega hasta predicados puramente cualitativo-descriptivos, Leibniz bien podría haber llevado el análisis a tal punto, ya que existen en la sustancia (complejos de) propiedades no-relacionales a las cuales la paternidad y la filialidad podrían ser reducidas: las genuinamente no-relacionales “modificaciones de la sustancia” en las cuales dichas propiedades tienen sus correspondientes *fundamenta in re* (vid. RESCHER, N., 1981, p. 82, nota 42).

22 La proposición “David fue el padre de Salomón”, hay que hacer notar, representa un tipo más complejo de proposición relacional, consistente no ya en una mera comparación (*relatio comparationis*) —como en este último caso analizado—, sino en una relación de conexión (*relatio connexionis*). El mismo Leibniz distinguió entre las relaciones de comparación y de conexión, destacando que éstas “*in relationem comparationis resolvi non potest*” (vid. texto completo citado en RESCHER, N., 1981, pp. 78-79, nota 13, quien a su vez debe la referencia a MUGNAI, M., 1973, p. 20). Rescher toma la proposición conectiva-relacional “Adán es el pa-

Más allá de las dificultades y cuestiones de detalle que esta doctrina pudiese implicar, lo que interesa para los fines de nuestra investigación radica en constatar la manifiesta solidaridad existente entre esta concepción de las relaciones y el resto de los principios capitales de la metafísica de Leibniz. Como se echa de ver, en efecto, es la concepción leibniziana de la sustancia como ser completo lo que hace en último término de base para la eliminabilidad de la externalidad (reducibilidad) de las relaciones intersubstanciales: toda sustancia —o, puesto en términos lógicos, todo sujeto proposicional— envuelve en sí todas y cada una de sus determinaciones predicativas y, siendo esto el caso, las relaciones entre las sustancias, al igual que cualquier otra de sus denominaciones, son siempre algo internalizado y fundado *ab intra* y no un cierto tipo de entidad adventicia añadida desde fuera²³. Situados en un nivel metafísico de consideraciones, las relaciones corresponden a las sustancias tanto como les pertenecen el resto de sus propiedades intrínsecas, ya que, según escribe Leibniz a De Volder, “no hay denominación tan extrínseca que no tenga por fundamento una intrínseca” (GP II, 240: “*nulla datur denominatio adea extrinseca ut non habeat intrinsecam pro fundamento*”)²⁴. En este sentido, toda propiedad relacional externa debe en último término fundarse en las propiedades internas de la sustancia del caso y ser dependiente del propio concepto a cuyo contenido queda reducida: las relaciones intersubstanciales,

dre de Caín”, sosteniendo que ésta surge sobre la base de una serie de hechos predicativos relativos a cada uno de los dos *relata*, en conjunción con un operador conectivo-causal —un *reason-adducing* o *reason-giving*—, expresado generalmente por Leibniz mediante el uso de un *propter*, un *quatenus* o bien de un *eo ipso*, perteneciente a cada uno de los *relata* y garantizador de la vinculación de los términos de la relación. Así, concretamente, la proposición “Adán es el padre de Caín” se reduciría, por un lado, a los hechos, correspondientes al primer *relata*, de (1) “Adán es padre” y (1’) “Adán es padre en virtud (*propter*) del ‘ser hijo’ de Caín” y, por el otro, a los hechos, pertenecientes al segundo *relata*, de (2) “Caín es hijo” y (2’) “Caín es hijo en virtud (*propter*) del ‘ser padre’ de Adán”. Como puede verse, a ambos términos de la relación les es especificado, adicionalmente a ‘ser padre’ y ‘ser hijo’, el correspondiente operador conectivo-causal explicativo del fundamento de su vinculación conectiva en la proposición relacional (vid. Rescher, 1981, pp. 60-62).

23 Esta relación de dependencia entre la teoría de las relaciones de Leibniz y su concepción de la sustancia como ser completo constituye un punto de capital relevancia sistemática para nuestra investigación que habrá de tenerse presente sobre todo a la hora de tratar las concepciones de las relaciones intersubstanciales en los sistemas postleibnizianos de Wolf y Baumgarten (vid. *Infra* pp. 44-46). En efecto, dada esta relación de dependencia y el carácter, podría incluso decirse, de *corolario* que posee la concepción leibniziana de las relaciones respecto a su teoría de la sustancia individual, cualquier modificación que pudiese darse en relación a ésta habrá necesariamente de repercutir sobre aquella, lo cual es precisamente lo que ocurrirá en el caso de Wolff.

24 Vid. también C, 8: “Maxime in tota philosophia ipsaque theologia momenti haec consideratio est, nullas esse denominationes pure extrinsecas (...).”

dada su reducibilidad, poseen un *fundamentum in re* y constituyen parte integral de la configuración interna de las sustancias. En esta dirección apunta explícitamente el siguiente pasaje, tomado de CA, en donde Leibniz formula lo que él mismo llama su “*grand principe*”:

Sostengo que la noción de una sustancia individual —escribe Leibniz a Arnauld— contiene todos sus cambios (*evenements*) y denominaciones (*denominations*), incluso las vulgarmente llamadas *extrínsecas* (*extrinseques*) (esto es, aquellas que le pertenecen sólo en virtud de la conexión general de las cosas [*connexion generale des choses*], y debido a que expresa a su manera el universo entero [*exprime tout l'univers à sa maniere*]). Ya que es siempre necesario que exista un fundamento (*fondement*) para la conexión de los términos de una proposición que debe encontrarse en sus nociones. Este es mi gran principio (...) (GP II, 56)²⁵.

El concepto sustancial mismo, pues, constituye el fundamento de la interconexión entre las cosas. En este sentido, la sustancia leibniziana, además de ser una unidad en sí misma —i.e., una mónada— se revela a su vez como principio de la unidad del universo entero.

Estas consideraciones ponen de manifiesto el sentido de la doctrina leibniziana de la reducibilidad de las relaciones, a las vez que explicitan su conexión sistemática con la tesis de la armonía preestablecida. Las mónadas leibnizianas no tienen ventanas, no sostienen relaciones de influjo natural recíproco ni se ven afectadas por los cambios del resto de sus pares. Por otro lado, se encuentran en una delicada y armónica interconexión, exhibiendo una cabal coordinación de *expresión* recíproca. Esta interconexión se construye desde las nociones individuales completas definidoras de las sustancias correspondientes. Impresas las relaciones en el diseño interno de la estructura de la sustancia individual, cada una refleja relativamente el universo entero:

(...) toda sustancia simple —escribe Leibniz en *Monadologia*, § 56— contiene relaciones (*rappports*) que expresan (*expriment*) a todas las demás y, consecuentemente, <cada sustancia> es un perpetuo espejo viviente del universo (*miroir vivant perpetuel de l'univers*) (GP VI, 616).

El universo monádico leibniziano se constituye como totalidad unificada sobre la base de una *cierta* interconexión transitiva basada en el principio unificante de la sustancia individual en cuanto espejo del universo. Desde las

25 Vid. también C, 8-9 y comentario al pasaje en COUTURAT, L. (1902), pp. 22-23.

nociones individuales completas, surge así un universo sinópticamente com-
 posible de sustancias que se expresan recíprocamente en virtud de sus res-
 pectivos contenidos conceptuales. Todo el universo de sustancias —enseña el
 principio leibniziano del *tout est lié*—²⁶ se encuentra de este modo inter-
 conectado, ya que, como indica el propio Leibniz,

no existe término tan absoluto o separado (*detaché*) como para no in-
 cluir relaciones (*relations*) y cuyo análisis perfecto no conduzca a otras
 cosas, *e incluso a todas las otras* (NE, II, 25, § 10; GP V, 211; énfasis
 agregado)²⁷.

3. § 3. DOS PROBLEMAS QUE SOLUCIONARÍA LA DOCTRINA DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA

Antes de pasar a analizar los principales aspectos de la crítica que Kant presenta al sistema de la armonía preestablecida, es preciso que nos detengamos aún un poco más en la exposición de la teoría leibniziana. Concretamente, conviene ahora que veamos algunos de las principales dificultades que, a juicio de Leibniz, el sistema de la armonía preestablecida vendría a solucionar o, al menos, a soslayar. Nos detendremos particularmente en dos de estos problemas.

(1) Una cuestión fundamental de la cual toda teoría satisfactoria del influjo físico debe dar cuenta consiste en proveer una explicación positiva de qué sea exactamente lo que ocurre cuando dos sustancias, ya sean heterogéneas u homogéneas en sus naturalezas, determinan mutuamente sus correspondientes

26 Vid. NE, II, 25, § 5: “(...) dans la rigueur metaphysique il soit vray, qu’il n’y a point denomination entierelement exterieure (denominatio pure extrinseca) à cause de la connexion reelle de toutes choses.” (GP V, 210-11).

27 Así las cosas, cobra por su parte sentido la pertenencia de las relaciones a la categoría de los *phaenomena bene fundata* (vid. GP VII, 319-22). En términos generales, un fenómeno es la manifestación de algo a una mónada, en tanto este algo es percibido por ella. Y cuando el fenómeno es congruente con el restante sistema monádico, decimos, en la terminología de Leibniz, que constituye un “fenómeno bien fundado” y no, en cambio, un “mero fenómeno” (vid. Placencia, L. 2007, pp. 54-55). Dicha congruencia entre las manifestaciones ofrecidas a las diversas mónadas encuentra su sentido, como puede suponerse, dentro del marco teórico relativo a la doctrina de la armonía preestablecida, sustentada ésta a su vez sobre la base del concepto leibniziano de sustancia como ser completo. En este sentido, Jill Buroker ha hecho notar que el concepto leibniziano de *phaenomenon bene fundatum* contiene claros aspectos objetivos: la coordinación de expresiones recíprocas o armonía entre los diversos fenómenos del universo — su mismo carácter de “bien fundado” — viene avalada, en efecto, sobre la base de los propios contenidos conceptuales de las sustancias, espejos particulares de todo el universo (vid. Buroker, J., 1981, pp. 35-36). Para una discusión más acabada sobre el concepto de *phaenomenon bene fundatum* vid. Fox, M. (1970), p. 33.

estados mediante relaciones de interacción causal. En efecto, si es el caso que una sustancia finita actúa sobre otra de manera tal que produce en ella un determinado cambio de estado, entonces esto implica que la primera sustancia es causalmente responsable del surgimiento de una nueva determinación en la segunda. La pregunta que ante esta situación se impone puede simplemente ser puesta en los siguientes términos: ¿cómo es que se conduce y llega la nueva determinación desde la primera sustancia a la segunda? Dos cursos posibles de solución, ninguno de los cuales es viable desde la perspectiva de Leibniz, se presentan como alternativas. (i) Una primera posibilidad de respuesta consistiría en elaborar una teoría de la transferencia de las determinaciones accidentales. De esta manera, una sustancia finita sería causalmente responsable de la determinación de los estados de otra en el sentido en que decimos que una pelota de billar, por ejemplo, “transfiere” su movimiento a otra en el momento de una colisión. Leibniz, sin embargo, descarta esta posibilidad en un conocido pasaje de *Monadologia* § 7:

Las mónadas —escribe— no tienen ventanas (*fenêtres*) a través de las cuales algo pueda entrar o salir. Los accidentes (*accidens*) no podrían desprenderse (*detacher*) ni pasearse fuera de las sustancias (*promener hors des substances*), como hacían en otro tiempo las especies de los escolásticos (GP VI, 607-08)²⁸.

28 Vid. también NS, § 18 (GP IV, 486); C, 521: “In rigore Metaphysico potest dici *nullam substantiam creatam in aliam exercere actionem metaphysicam seu influxum*. Nam ut taceam non posse explicari quomodo aliquid transeat ex una re in substantiam alterius.” Sin embargo, un análisis histórico no demasiado acabado de las teorías del *influxus physicus* es suficiente para percatarse de que la caracterización que Leibniz hace aquí de ellas constituye una simplificación bastante ruda y estereotipada. Ello, básicamente, por dos razones. En primer lugar, según ha mostrado O’NEILL, E. (1993), la doctrina escolástica de la transmisión de especies —que Leibniz parece claramente identificar sin más con la doctrina del influjo físico— constituye sólo una variante y versión peculiar del *influxus physicus* y no es, por tanto, intercambiable y coextensiva con ésta. Concretamente —según argumenta la autora—, dentro de las teorías del influjo físico tomado en su sentido amplio y más general, y dejando de lado las teorías destinadas a explicar el influjo que media entre cierto tipo de entidades específicas —como, v. gr., la teoría del influjo astral—, cabría distinguir por lo menos cuatro modelos diferentes de influjo físico, ninguno de los cuales comparte con los otros exactamente las mismas características: modelo neoplatónico, modelo escolástico, modelo atomista-corpúscular y modelo de la multiplicación de las especies (vid. O’NEILL, E., 1993, pp. 31-49). Así, como puede verse, el modelo escolástico —que es el que por lo general tiene en vistas Leibniz a la hora de plantear sus críticas al los sistemas del influjo físico— constituye sólo un tipo de teoría del influjo real. En segundo lugar, incluso si nos situamos dentro del contexto del modelo escolástico de influencia física, la explicación de éste como un sistema que explicaría la interacción de las sustancias como un flujo, transmisión o “paseo” de determinaciones desde unas sustancias a la otras no parece ser del todo justa y correcta desde un punto vista histórico. Así, v. gr., en sus *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, § 630, Gottsched defiende una interpretación débil

Sin entrar en mayores detalles relativos a los presupuestos y al sentido sistemático preciso que esta concepción de las mónadas tiene en la filosofía de Leibniz, lo que el pasaje parece establecer es una especie de teorema básico derivado directamente a partir de algunas consideraciones triviales relativas al concepto mismo de accidente. En efecto, parece insostenible que una determinación accidental pueda de alguna manera migrar o ser transferida de una sustancia a otra ya que, por definición, los accidentes son seres ontológicamente dependientes y, en este sentido, incapaces de autosostenerse en el ser, que es justamente lo que al parecer tendría que ocurrir si las sustancias se vinculasen según relaciones naturales de influjo. (ii) Un segundo modo de aproximarse al problema consistiría en dotar a las sustancias finitas del poder no ahora de transferir, sino directamente de crear, en el sentido metafísico de crear *ex nihilo*, nuevas determinaciones en otras sustancias. Una posición tal, no obstante, parece aún menos promisoría que la anterior, ya que, como señala Malebranche —y en esto concuerda con Leibniz— Dios no puede volver dioses a las sustancias finitas²⁹.

(2) Junto al problema descrito, el sistema de la armonía preestablecida provee, según piensa Leibniz, una respuesta satisfactoria al difícil problema de las relaciones entre la mente y el cuerpo. Esta cuestión, que se había radicalizado especialmente a partir de la división cartesiana de la realidad en dos géneros enteramente heterogéneos y que había, por ello, cobrado una gran relevancia en los sistemas metafísicos postcartesianos, encuentra en el sistema de Leibniz una posición subordinada al problema más compresivo de las relaciones intermonádicas en general³⁰. La mente y el cuerpo, según Leibniz, al igual que todas las sustancias finitas, no interactúan causalmente, sino que despliegan armónicamente sus determinaciones respectivas según el orden de sucesión que Dios ha programado en sus nociones desde antes de su creación. Así, leemos en *DM*, § 33:

(...) todo lo que ocurre (*arrive*) al alma y a cada sustancia es una consecuencia (*suite*) de su noción, pues la misma idea o esencia del alma conlleva que todas sus apariencias o percepciones deben nacer (*sponte*)³¹ de su propia naturaleza y justamente de manera tal que res-

del influjo físico según la cual la influencia entre las sustancias no debe tomarse en el sentido literal de una transmisión o flujo de determinaciones, sino en una acepción amplia y figurativa (vid. WATKINS, E., 1995, pp. 306-07).

29 Vid. MALEBRANCHE, *RV* VI, II, 3.

30 Para la crítica de Leibniz al tratamiento cartesiano de las relaciones entre el alma y el cuerpo vid. esp. *NS*, § 12 ss. (*GP* IV, 483); *GP* VI, 135-36.

31 Término latino en el original.

pondan por sí mismas de lo que ocurre en todo el universo (GP IV, 458-59)³².

El alma y el cuerpo no interactúan realmente entre sí, sino que su interacción y el acuerdo entre sus estados no es más que una apariencia, un paralelismo basado en la correspondencia ideal, predeterminada independientemente en sus mismas nociones, entre el despliegue de sus respectivos estados representativos y determinaciones. Concretamente, además de los argumentos sistemáticos basados en su concepción metafísica del ser substancial y sus propiedades, Leibniz provee al menos dos razones por las cuales el alma no podría interactuar con el cuerpo según relaciones de influjo causal. (i) En primer lugar, el tratamiento cartesiano de las relaciones mente-cuerpo entra en conflicto con la ley —por lo demás explícitamente defendida por Descartes— de la conservación (de la cantidad) del movimiento: si la mente pudiese actuar libremente sobre el cuerpo, tendría consecuentemente que haber más movimiento una vez ejercida su acción³³. (ii) Además, la posición cartesiana se presenta como inadmisibile debido a la radical diferencia de las

32 Vid. también *DM*, § 15 (GP IV, 440-41); *Theodicée*, § 66 (GP VI, 138-39).

33 En *Monadologia*, § 80, Leibniz escribe: “Des Cartes a renonnu, que les Ames ne peuvent point donner de la force aux corps, parce qu’il y a tousjours la même quantité de force dans la matiere. Cependant il a crû que l’ame pouvoit changer la *direction* des corps. Mais c’est par ce qu’on n’a point sù de sons temps la loy de la nature, qui porte encor la conservation de la même direction totale dans la matiere. S’il l’avoit remarquée, il seroit tombé dans mon Systeme de l’Harmonie préétablie.” (GP VI, 620-21; énfasis mío). Como es bien sabido —y según el mismo Leibniz reconoce en el pasaje recién reproducido—, Descartes pretende soslayar el problema de la aparente incompatibilidad entre la tesis de la interacción del alma y los cuerpos, por un lado, y la de la conservación de la cantidad de movimiento, por el otro, por referencia a la distinción entre la cantidad *misma* o *absoluta* de movimiento —considerada fuera de toda referencia— y la *relativa* o su *determinación* —interpretada como la dirección y el sentido de cada móvil— (vid. *Principia* II, § 41 [A&T VIII, 65] y A&T V, 22-23). Resuelto el concepto primitivo de movimiento en una doble dimensión de absoluto y relativo, Descartes busca resolver la inconsistencia de que se le acusa: sólo la cantidad absoluta interviene en la definición de cantidad de movimiento —cuya suma total se mantiene constante en todo el universo—, mientras que su determinación escapa a la necesidad expresada en la ley de conservación (vid. *Principia*, II, § 36 [A&T VIII, 61]). Así, hecha esta distinción, Descartes podría al parecer sostener que, aunque el alma sea incapaz de acelerar o retardar la velocidad de los espíritus animales que recorren el cerebro, sí puede en cambio influir en la dirección y orientación que adquieren sus correspondientes trayectorias (vid. *Les passions de l’âme*, I, a. XXXIV [A&T XI, 354-55]). No obstante, si es que verdadera, la crítica de Leibniz sigue en pie, ya que, señalando que la velocidad y la dirección de los móviles debe ser tomada para la determinación de la cantidad total de movimiento —cuestión ésta que, según Leibniz, era desconocida en tiempos de Descartes—, objeta la distinción misma (vid. WATKINS, E. 2005, p. 27, nota 8; SLEIGH, R. 1990, pp. 140-41). Para la crítica de Leibniz a Descartes vid. esp. *Theodicée*, § 60 (GP VI, 135-36).

naturalezas de los supuestos *relata*. En tanto que la naturaleza corporal y la mental son absolutamente distintas, no encontramos ninguna *proporcionalidad* a la base de su supuesto vínculo, todo lo cual imposibilita el establecimiento de razones inteligibles para la conexión entre sus respectivos estados (vid. GP IV, 483) (vid. Watkins, 2005, p. 27).

CAPÍTULO II

LA TEORÍA DE LA ARMONÍA PREESTABLECIDA EN LOS SISTEMAS POSTLEIBNIZIANOS

1. § 4. WOLFF

El marco polémico global sobre cuyo trasfondo se erige la empresa kantiana de fundación y justificación de la posibilidad de un sistema de interacción real entre las sustancias finitas debe ser interpretado, como tuvimos oportunidad de señalar, en un sentido lo suficientemente amplio como para abarcar, a la vez que los aspectos relevantes de la teoría de la armonía preestablecida a la manera precisa en que fue formulada en la filosofía de Leibniz, algunas cuestiones relativas al modo peculiar según el cual ésta fue asumida, y en cierto sentido reelaborada, en la filosofía racionalista de Christian Wolff (1679-1754).

Durante la primera mitad del siglo XVIII, la filosofía de Leibniz, en general, y su doctrina de la armonía preestablecida, en particular, cumplieron un importante rol en la configuración del debate científico y filosófico de la época¹. A su recepción y diseminación, como es bien sabido, contribuyó en gran medida la labor filosófica de Wolff, quien asumió y sistematizó gran parte de las ideas presentes en el pensamiento de Leibniz². Entre el pensamiento de ambos autores, no obstante, existen importantes diferencias, sobre

1 Para una exposición y discusión general de la influencia de la filosofía leibniziana y su recepción durante este período vid. BECK, L. W. (1969), pp. 243-340; RESCHER, N. (1991), pp. 13-16; WILSON, C. (1995), pp. 442-74 y SCHÖNFELD, M. (2000), p. 162. Por su parte, un análisis detallado de la repercusión que la teoría de la armonía preestablecida tuvo en la filosofía alemana posterior al fallecimiento de Leibniz puede encontrarse en WATKINS, E. (1998) y TONELLI, G. (1966).

2 La interpretación de la labor filosófica de Wolff como un intento general de sistematización de la filosofía leibniziana encuentra apoyo en una venerable tradición de filósofos y comentaristas, entre los que pueden nombrarse a VLEESCHAUWER, H. J. (1939), p. 16; ZELLER, E. (1873), al neokantiano WILDEBAND, W. (1878) y a HEGEL (1833), p. 358.

todo en lo referente al modo y profundidad con que las diversas doctrinas fueron planteadas y desarrolladas en los sistemas de cada uno de ellos³.

Entre otras de las doctrinas centrales desarrolladas por Leibniz, Wolff asumió la teoría de la armonía entre las sustancias, si bien al parecer se mantuvo ajeno a la verdadera profundidad con que ésta había sido planteada en el sistema leibniziano. Ante todo, conviene destacar que lo que en la filosofía de Leibniz constituía una tesis argumentativamente contextualizada dentro de un marco de conceptos y principios solidarios entre sí, en el sistema wolffiano, arrancada de su base teórica, se transforma en una mera hipótesis *ad hoc* destinada a explicar el problema específico de las relaciones entre en el alma y el cuerpo⁴. Así limitada en su alcance, la doctrina de la armonía preestablecida, cuyo ámbito de validez en la filosofía leibniziana quedaba definido dentro de los límites de la ontología y la *cosmologia generalis*, queda aquí circunscrita al contexto menos comprensivo de la psicología racional⁵.

Desde un punto de vista sistemático, esta restricción del alcance significativo de la doctrina cobra sentido a partir del modo en que Wolff acogió la

3 Que la filosofía wolffiana constituye en muchos aspectos una simplificación —en el sentido peyorativo del término— o, al menos en relación a algunas de sus doctrinas centrales, una versión reelaborada menos profunda que la leibniziana es algo que ha sido en general asumido con consenso por la mayoría de los intérpretes y comentadores de la filosofía moderna temprana (vid. v. gr., TORRETTI, R., 1967, p. 57; WATKINS, E., 1998, p. 140, nota 14; ERDMANN, B., 1876, p. 228; VÖRLANDER, K., 1924, p. 234). Vid., sin embargo, el trabajo de CORR, Ch., (1975), en el que el autor expone con detalle las irreductibles diferencias tanto doctrinarias como metodológicas existentes entre las filosofías leibniziana y wolffiana. A este respecto, es importante tener presente que la etiqueta ‘leibnizo-wolffiana’ fue ideada por Rüdiger y Budde, ambos pietistas enemigos de la filosofía de Wolff, y ello probablemente en vistas de restarle originalidad a su sistema (vid. Wundt, M. (1945), p. 150) Para las diferencias entre el pensamiento filosófico de Leibniz y Wolff vid. también CORR, Ch. (1974), pp. 11-21; École, (1963) y (1964); Vleeschauwer, J. H. (1932); BECK, L. W., (1969), p. 261; FISCHER, K., (1902), p. 619.

4 Vid. *Vernünfftige Gedacken*, § 765. R. Torretti, siguiendo la referencia consignada por WUNDT, M. (1945), p. 243, ha hecho notar que el mismo Wolff, dentro del contexto de debate contra Budde en torno a la originalidad de su filosofía, fue explícito en señalar que la doctrina de la armonía preestablecida desempeñaba un rol relativamente secundario dentro del conjunto global de su sistema (vid. TORRETTI, R., 1969, p. 788, nota 42). Vid. también CORR, Ch. (1975), p. 258.

5 Es digno notar que Wolff, con anterioridad al *Treatise* y a las *Enquiry* de Hume y sobre la base de consideraciones similares a las suyas, es explícito en declarar, si bien situado en el contexto específico de las relaciones entre el cuerpo y el alma, que la identificación de una relación causal no puede resolverse en el ámbito de la psicología *empírica*, ya que “quien desee hablar con exactitud, no puede atribuir a la experiencia sino que dos cosas son simultáneamente, a partir de cual no es inferible que la una sea causa o proceda de la otra” (*Vernünfftige Gedacken*, § 529). Vid. también §§ 534, 536, 761 *ad finem*.

metafísica leibniziana de las mónadas y, en particular, el carácter *representativo* de las fuerzas primitivas básicas con que ellas estaban dotadas según enseñaba la filosofía de Leibniz⁶. Disconforme con las oscuridades que parecía entrañar la metafísica monadológica de Leibniz, Wolff ofrece como alternativa a ella su doctrina de los *elementa*⁷. Pero un elemento o cosa simple, al contrario de la mónada leibniziana, es concebido por Wolff como un punto *físico* indivisible, cuya fuerza activa determinante es, en coherencia con su naturaleza última, igualmente física. Dado este distanciamiento esencial respecto al leibnizianismo ortodoxo, la doctrina de la armonía preestablecida sufre naturalmente importantes modificaciones. En la filosofía de Leibniz, en efecto, la tesis de la no-comunicación causal entre las sustancias finitas se vincula estructuralmente a la noción de sustancia, entendida como aquello que intencionalmente contiene en sí todo los predicados posibles y verdaderos para sí misma. La correspondencia o compatibilidad recíproca entre las diversas sustancias del universo se determina a su vez por referencia a la actividad *representativa* espontánea e inmanente de la propia sustancia, emanada ésta desde su propio ser y principio de su naturaleza esencial sobre cuya base se vuelve compatible con todas las demás: las mónadas se relacionan entre sí justamente en la medida en que cada una *expresa* idealmente en su propio concepto al resto del universo monádico (vid. *supra* pp. 35-37). Al rechazar esta naturaleza metafísica de las mónadas y el carácter representativo de sus fuerzas esenciales, Wolff se ve obligado a rechazar el carácter ideal de las relaciones vinculantes entre los elementos que componen el mundo y, con ello, la teoría de la armonía preestablecida como modelo explicativo de su unidad cosmológica.

En sus *Vernünfftige Gedancken*, dentro de un contexto de consideraciones en torno a la ontología de la sustancia, y luego de mostrar que los objetos compuestos dados a la experiencia sensible deben estar constituidos últimamente por elementos simples⁸, Wolff argumenta, en acuerdo con Leibniz, que estos deben estar dotados de una fuerza básica responsable de sus propios cambios (*Vernünfftige Gedancken*, § 125). Más adelante, siguiendo todavía en una línea argumentativa esencialmente leibniziana, sostiene que la mutua interrelación entre estos debe fundarse en ciertos estados *internos* constitutivos de los propios simples (*ibi.*, § 594). El distanciamiento de Wolff respecto a

6 Para la valoración wolffiana de la fuerza primitiva leibniziana y su carácter representativo vid. CAMPO, M. (1953), pp. 285-307.

7 Vid. *Cosmologia*, §§ 182, 184-85.

8 Para la noción wolffiana de compuesto vid. *Vernünfftige Gedanken*, §§ 51-61; *Ontologia*, §§ 531-43. Para un desarrollo de la teoría wolffiana de los elementos simples vid. *infra* pp. 139-40.

Leibniz, sin embargo, se produce a la hora de dar cuenta de en qué consisten dichos estados internos por razón de los cuales la interconexión se vuelve posible y, por consiguiente, de cómo ésta se realiza. En efecto, diversos pasajes de su obra avalan con claridad el hecho de que Wolff no asumió el idealismo leibniziano o, cuando menos, no se pronunció explícitamente en su favor⁹. Así, en sus *Anmerkungen zur Deutschen Metaphysik* —obra que contiene un desarrollo de los aspectos más problemáticos de los *Vernünfftige Gedancken*—, pese a atribuir a Leibniz el mérito de haber demostrado la existencia de cosas simples, Wolff reconoce no ver la necesidad “de por qué todas las cosas simples deban tener uno y el mismo tipo de fuerza”, sugiriendo a cambio que ella “debería ser buscada en los elementos de las cosas corporales, desde donde las fuerzas de los cuerpos (...) pueden ser derivadas de manera inteligible”¹⁰. Sobre esta base se comprende mejor por qué Wolff limita el alcance de la armonía preestablecida como instancia explicativa de la interconexión de todas las cosas del universo creado en general. Wolff es conciente de que, asumido el idealismo leibniziano, la armonía preestablecida se ofrecería naturalmente como una explicación justificada de la unidad relativa del universo, pero, en la medida en que a su parecer Leibniz no ha provisto las razones adecuadas para su demostración, la doctrina de la armonía preestablecida puede ser justificadamente asumida sólo allí donde el carácter ideal y representativo de las fuerzas no puede ser, al menos para un racionalista como Wolff, puesto en duda: en el contexto específico de las relaciones entre el alma y el cuerpo¹¹.

2. § 5. BAUMGARTEN

Dentro del contexto histórico-filosófico en que se enraíza y desde el cual toma forma la especulación kantiana, la filosofía de Alexander G. Baumgarten (1714-1762) ocupa un lugar de primera relevancia. Esta relevancia viene dada, en primer lugar, por el hecho de que su filosofía —principalmente su metafísica— se perfiló, junto con la de Wolff, como uno de los in-

9 Vid., v. gr., *Vernünfftige Gedancken*, § 600.

10 Vid. *Anmerkungen zur Deutsche Metaphysik*, § 215. Debo la referencia a WATKINS, E. (2005), p. 48. Como es fácil de ver, el pasaje sugiere un tránsito desde una monadología idealista a una monadología física. Este punto será importante a la hora de abordar la *MPh* de Kant en la Parte II, cap. III.

11 Este rechazo de la monadología idealista de Leibniz por parte de Wolff y la discusión de su monadología en general constituyen una expresión particular del clima polémico que por la época reinaba en torno a la cuestión de la existencia y naturaleza de las mónadas. Sobre este punto vid. *infra* § 15; VLEESCHAUWER, H. J. (1939), pp. 9-22, esp. pp. 20-22.

tentos más importantes y de mayor repercusión que durante el siglo XVIII hayan tenido lugar en vistas de diseminar y, ante todo, de sistematizar las ideas que Leibniz, háyalo o no querido, legó a la posteridad en la forma de un proyecto tan omniabarcante en su alcance especulativo cuanto incompleto en su desarrollo efectivo¹². En segundo lugar, como es bien sabido, la *Metaphysica* (1739) de Baumgarten fue el texto base que Kant utilizó para la estructuración y selección temática de sus *Vorlesungen* durante gran parte de su carrera docente¹³. En este sentido, la influencia de Baumgarten respecto a Kant se vuelve particularmente decisiva, en la medida en que buena parte de la comprensión de las doctrinas leibnizianas y de la familiaridad que éste pudo haber tenido con ellas se produjo a través de la lectura de aquél.

La división interna de la *Metaphysica* sigue la estructuración moderna, oficializada por Wolff, de la ciencia metafísica en una *metaphysica generalis* y una *specialis*¹⁴. Así, luego de unos *prolegomena metaphysica* (§§ 1-3), el tratado se organiza en cuatro partes centrales: una primera, constitutiva del campo temático de la metafísica general, correspondiente a la Ontología (§§ 4-350), y las tres restantes, subáreas de la metafísica especial, acerca de Cosmología (§§ 351-500), Psicología (§§ 504-799) y Teología Natural (§§ 800-

12 Sin lugar a dudas, Leibniz ha sido uno de los filósofos que de manera más notoria ha buscado responder a la exigencia de postular y argumentar sus tesis de un modo sistemático y estructurado. Sin embargo, pese a que tuvo la intención de escribir y publicar unos *Elementa philosophiae* que, según la expresión de Olaso, “sería la base para el trabajo mancomunado de los filósofos del porvenir” (OLASO, E., 1982, p. 17), su ingente legado de manuscritos, con la salvedad de sus conocidos escritos bien acabados —como *DM*, la *Monadologia* o la *Theodicee*—, constituye un conjunto de obras más bien breves y la mayoría de las veces planteadas en la forma de bosquejos. De aquí, v. gr., que en vistas de una comprensión acabada de su pensamiento sea casi imperativo recurrir a las correspondencias epistolares que Leibniz sostuvo con variadas personalidades de la época. De aquí también que a lo largo de la historia de las interpretaciones del pensamiento leibniziano haya habido en general importantes discrepancias en relación a cuál sea efectivamente el núcleo teórico dominante sobre cuya base articuló Leibniz su filosofía: B. Russell y L. Couturat sostienen que es la lógica de sujeto y predicado, J. Baruzi que la religión y M. Gueroult, por su parte, que sería más bien la ciencia dinámica, por nombrar las más importantes. Vid. OLASO, E. (1982), pp. 15-24

13 Ello, como es de esperar, sin perjuicio de que en muchas ocasiones —la gran mayoría, por lo demás— Kant tome distancia crítica respecto a las tesis y argumentos de Baumgarten (vid. AMERIKS, K. — NARAGON, S., 1997, pp. xv-xvi). Sobre la utilización por parte de Kant de la *Metaphysica* de Baumgarten en sus Lecciones vid. AMERIKS, K. (1992), pp. 257 ss.

14 Esta organización de la metafísica es universalmente aceptada desde fines del siglo XVII y durante todo el XVIII, y ello no sólo por parte de los wolffianos —como Baumgarten y Meir—, sino también en círculos antiwolffianos —así, v. gr., Crusius—. El mismo esquema, por lo demás, organiza internamente la *KrV* de Kant. Para la atribución de esta división de la metafísica a Wolff vid. TORRETTI, R. (1967), pp. 46-52, esp. 49-51. Para la división moderna de la metafísica en una *metaphysica generalis* y una *metaphysica specialis* vid. VOLLRATH, E. (1962).

1000). En la Sección segunda del Capítulo tercero de la Parte de Cosmología, Baumgarten se ocupa directamente de la cuestión del comercio (*commercium*) entre las sustancias finitas (§§ 448-65), tomando claro partido por los teóricos de la armonía preestablecida.

Aunque aborda el problema desde una perspectiva en parte novedosa, Baumgarten sigue a Leibniz con más cercanía que Wolff. Ello se evidencia ya a partir del hecho básico de que, al contrario de este último, presenta en primera instancia la teoría de la armonía preestablecida dentro del contexto propio de la cosmología. Según vimos en el § anterior, el tratamiento wolffiano de la acción intersubstancial relegó en último término la doctrina leibniziana a la esfera limitada de la psicología racional, desvinculándola de los principios capitales que en la metafísica monadológica de Leibniz conferían a ella todo su sentido y transformándola, de este modo, en nada más que una hipótesis *ad hoc* destinada a explicar el aparentemente insoluble problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Con Baumgarten, en cambio, la teoría de la armonía preestablecida vuelve a ser, como lo fuera en Leibniz, un sistema explicativo de aplicación exhaustiva, cuyo alcance y ámbito de competencia trasciende el hecho secundario de si las sustancias cuya interconexión pretende explicar son homogéneas u heterogéneas en sus respectivas naturalezas: la teoría se plantea una vez más como una cuestión fundamental relativa a la problemática del mundo y la unidad de las sustancias que lo componen *en general*. Desde un punto de vista sistemático, este gesto de restitución del alcance significativo original de la armonía preestablecida radica, en definitiva, en el hecho de que Baumgarten asume, distanciándose de Wolff, el *idealismo* panpsiquista leibniziano en toda su amplitud. Al igual que el Leibniz maduro, Baumgarten concibe las mónadas como unidades estrictamente metafísicas, dotadas como tales de cierta fuerza activa de carácter *representativo* por cuya virtud cada una de ellas expresa el universo monádico entero según su propia especificidad modal. En este sentido, el tratamiento de Baumgarten reivindica, incluso a un nivel de principios, la ortodoxia y virtualidad teórica que la armonía preestablecida leibniziana había perdido con la interpretación de Wolff, perfilándola con ello como una alternativa explicativa viable y atractiva —o, cuando menos, más viable y atractiva que la versión wolffiana— a los diversos sistemas del *influxus physicus* que por la época se habían venido paulatinamente gestando¹⁵.

15 Por la época en que Wolff escribe, la doctrina de la armonía preestablecida había comenzado a perder cada vez más popularidad, incluso dentro de la misma escuela wolffiana. A ello indudablemente contribuyó la falta de coherencia y escasa solidez con que la doctrina había sido asumida en el sistema de Wolff, sumado además a las indeseables implicancias teológicas y antro-

La argumentación de Baumgarten en favor de la armonía preestablecida procede a partir de la idea de perfección del mundo. En *Metaphysica*, § 441, Baumgarten señala que el mundo óptimo, el más perfecto de todos, es aquel que presenta mayor conexión, armonía y acuerdo entre las sustancias que lo componen¹⁶. Esta idea general —de evidente raigambre leibniziana— hace de premisa mayor del argumento baumgarteano. Como es predecible, la premisa menor deberá establecer, de uno u otro modo, que la doctrina de la armonía preestablecida constituye justamente aquel sistema explicativo que de modo más adecuado satisface el susodicho requisito de máxima perfección. ¿De qué modo justifica Baumgarten esta segunda premisa? En *Metaphysica*, § 459, luego de haber bosquejado en sus líneas centrales los tres sistemas explicativos del comercio universal entre las sustancias del mundo —el *systema harmoniae praestabilitae* (§ 449), el *influxus phisicus* (§§ 450-51) y el *systema caussarum occasionalium* (§§ 452-53)—, explica Baumgarten por qué el sistema de la armonía preestablecida satisface mejor que el del influjo real el requisito de máxima perfección:

Por la armonía preestablecida se efectúa un mayor nexo recíproco ideal de las muchas sustancias del mundo puestas en comercio que por el influjo físico entre ellas, ya que en el influjo físico la pasión <que sufre> el paciente no posee realmente una razón suficiente en las fuerzas del que padece. <En efecto>, en la armonía preestablecida, la pasión de la sustancia que padece posee la razón suficiente en (a) sus

pológicas que ella conllevaba (vid. WUNDT, M., 1945, pp. 230-64; CALINGER, R. 1969, pp. 319-20; WATKINS, E., 2005, pp. 43-44). Como contraparte a este hecho negativo, comenzaron a aparecer, principalmente entre los años 1724 y 1735, diversos escritos orientados en vistas de reivindicar las teorías de la interacción real entre las sustancias finitas. Entre ellos se encuentran, v. gr., la disertación latina *De Harmonia inter animam et corpus praestabilita*, del wolffiano S. Ch. Hollmann (1724), las *Institutiones Metaphysicae* de Thüming (1726), la *Erörterung der philosophischen Meinung von der sogenannten harmonia praestabilita* de Reinbeck (1727), las *Vindicae systematis influxus physici* de Gottsched (1727-29), el *De machina et spiritu* de J. F. Richter (1730), el *Systema metaphysicum* de Reusch (1735) y, con especial valor paradigmático, el escrito de Martin Knutzen, maestro de Kant en Königsberg, titulado *Commentatio philosophica de commercio mentis et corpori per influxus phisicus explicando*, publicado en 1735 y añadido diez años más tarde como parte de su obra principal *Sistema causarum efficientium* (1745). Sin lugar a dudas, este panorama general, y sobre todo bajo la forma de la influencia de Knutzen, sirvió de base a Kant en su determinación en contra de los teóricos de la armonía preestablecida. Un estudio exhaustivo de la emergencia de las teorías del influjo físico por sobre las de la armonía preestablecida durante el período comentado puede encontrarse en Watkins, (1998), pp. 167 ss. Una discusión acerca de la influencia de Knutzen sobre Kant se encuentra en KUEHN, M. (2001), pp. 11-31.

16 “In mundus perfectissimus est maximus (...) nexu universalis, harmonia & consensus.” Vid. también *Metaphysica*, §§ 461, 464.

mismas fuerzas (*in ipsius viribus*) y, <además>, en (b) la sustancia que influye idealmente (*in idealiter influente substantia*). De aquí que la sustancia que influye es igualmente fecunda (*foecunda*) en el sistema del influjo físico y en el de la armonía preestablecida; pero la sustancia que padece es más fecunda en la armonía preestablecida que en el influjo físico.

Asumiendo la premisa ya establecida en *Metaphysica*, § 441, el argumento de Baumgarten en favor de la armonía preestablecida quedaría, pues, de la siguiente manera: (P₁) el mundo más perfecto —establece la premisa mayor— es aquel que posee mayor nexo entre las sustancias que lo componen; (P₂) la armonía preestablecida —sostiene la menor—, en la medida en que articula las relaciones de conexión por referencia a más fundamentos o condiciones de determinación que en los sistemas del influjo físico, garantiza un mayor nexo entre las sustancias relacionadas; por consiguiente —concluye el argumento—, (C) la armonía preestablecida satisface mejor que el influjo físico la condición de máxima perfección consignada en (P₁).

El argumento es claro en su estructura formal y no requiere desde esa perspectiva mayores comentarios. No tan clara, en cambio, parece ser la justificación que ofrece Baumgarten de (P₂). Ello por varias razones. (1) Ante todo, parece cuestionable la caracterización que Baumgarten hace de las teorías del influjo físico, particularmente en lo que se refiere a la atribución exclusiva de toda función determinante a los agentes *externamente activos* en la generación de una relación de interconexión. En términos muy generales, cabría efectivamente distinguir las teorías del influjo físico de la doctrina de la armonía preestablecida por referencia al hecho de que aquellas, al contrario de ésta, ponen, por así decir, toda la fuerza determinante constitutiva de una conexión intersubstancial del lado de las sustancias agentes que externamente determinan los estados de otras. Pero ello no es en realidad más que una caracterización estereotipada de las teorías del influjo real. Como tendremos oportunidad de ver con cierto detalle más adelante, si bien la fuerza externamente determinante constituye en este tipo de teorías un factor indispensable para la explicación de los vínculos intersubstanciales y, podríamos decir, su nota característica más propia, no se sigue de ello que en la constitución de una relación externa entre dos entidades no cumplan un rol relevante ciertos principios internos de determinación pertenecientes a la sustancia que recibe externamente el influjo de otra. Así, *v. gr.*, para que se dé interconexión entre dos sustancias individuales *a* y *b* se requiere, además de la actividad externamente determinante de la sustancia agente *a*, el principio interno, pertenecien-

te a la sustancia paciente *b*, en virtud del cual la determinación puesta por dicho agente *a* pueda efectivamente *inhestar en b* (vid. *infra* pp. 103-105; 125-128). En este sentido, pues, no es correcto afirmar que, según enseñan los defensores del influjo físico, “la pasión <que sufre> el paciente no posee realmente una razón suficiente en las fuerzas del que padece.” (2) En segundo lugar, (P₂) se basa en la introducción de ciertos elementos explicativos que no parecen en estricto rigor ser fácilmente articulables dentro del marco teórico propio de la armonía preestablecida. Concretamente, la distinción básica entre sujeto agente y paciente, al menos como es planteada en el pasaje, resulta bastante problemática. En efecto, ¿qué sentido tiene hablar de agentes que influyen —ya sea real o idealmente— y determinan los estados de *otros* sujetos pasivos una vez asumida la doctrina de la armonía preestablecida? Cada sustancia individual —enseña la teoría leibniziana— constituye la fuente última de todas y cada una de sus determinaciones y, en este sentido, la sucesión de determinaciones en una sustancia no es más que el resultado de sus propios procesos activos internos e intransitivos de determinación, cuyo orden es preestablecido por Dios desde antes de la creación en sus conceptos. Pero tanto la pasividad como el carácter de agente de las sustancias constituyen en sí mismas determinaciones respectivas. Por lo mismo, dentro del marco teórico de la armonía preestablecida, como máximo cabría hablar de cierta pasividad y actividad inmanente de las propias sustancias *respecto de sí mismas*. (3) Por último, el uso que Baumgarten hace del concepto de razón suficiente no es del todo preciso e incluso, al menos *prima facie*, es inconsistente. En efecto, si, como se sostiene en el pasaje, “en la armonía preestablecida la pasión de la sustancia que padece posee la razón suficiente en (a) sus mismas fuerzas y, <además>, en (b) la sustancia que influye idealmente”, no queda claro en qué sentido pueda afirmarse que dichas razones sean efectivamente suficientes: decir que *dos* o *más* principios de determinación constituyen *cada uno* independientemente la razón suficiente de algo es equivalente a sostener que ninguno de ellos lo es. Podrían, claro está, ser independientemente razones o condiciones necesarias de algo, o bien todos conjuntamente la razón suficiente de ello, pero en ningún caso podrían constituir cada uno por separado su razón suficiente.

Pero no hemos de atribuir tan apresuradamente inconsistencias a quien el mismo Kant llamara el “corifeo de los metafísicos” (Ak I: 408, 33). Al contrario de lo que pareciera seguirse de una primera lectura literal y descontextualizada, el argumento de Baumgarten se asienta en realidad sobre la base de los más sólidos conceptos heredados de la metafísica monadológica de Leibniz. La clave estriba en ver cómo concibe Baumgarten la pasividad de las

sustancias y qué implicancias entraña dicha concepción para la perfección del mundo y el modo según el cual sus partes se unifican. En la Parte de Ontología, dentro del contexto de análisis de los predicados internos disyuntivos del ente, aclara Baumgarten su idea de pasividad:

Si la pasión (*passio*) (...) —escribe— de una sustancia en la que otra influye (*influit*) es simultáneamente una acción del mismo paciente (*simul est ipsius patientis actio*), la pasión y el influjo se llaman ideales (*ideales*). Si, en cambio, la pasión no es una acción del paciente, la pasión y el influjo se llaman reales (*reales*) (*Metaphysica*, § 212; énfasis agregado)¹⁷.

Esta precisión nos permite comprender mejor el sentido de la tesis consignada en (P₂) y, con ello, el sentido último del argumento baumgarteano a partir de la perfección. Como establece con claridad el pasaje, la naturaleza ideal o real del influjo entre las sustancias —el tipo de relación que media entre ellas— se determina en relación a la naturaleza de la pasividad a la cual queda sujeta la sustancia paciente en una relación. Si la pasividad es a la vez (*simul*) una actividad de sí misma, entonces el influjo entre las sustancias es ideal; si ella, en cambio, es, por así decir, *mera* pasividad, entonces el influjo entre las sustancias es real. Ahora bien, si esto es el caso, cabe pues caracterizar la armonía preestablecida —en la medida en que defiende la idealidad de las relaciones intersustanciales— como una doctrina en la cual la pasividad de las sustancias se identifica con la actividad de las mismas, ya que de otro modo la naturaleza de la armonía y del nexo según el cual se explica en ella la interconexión tendría inevitablemente que ser caracterizada como real. Dicho de otro modo: si, como se sostiene en la armonía preestablecida, las sustancias se relacionan idealmente, entonces el advenimiento de determinaciones o paso de una sustancia desde un estado a otro se produce en virtud de la propia actividad espontánea de dicha sustancia; si, por el contrario, como se sostiene en el *influxus physicus*, las sustancias se relacionan realmente, entonces el fundamento de las determinaciones en una sustancia radica fuera de dicha sustancia. De este modo, se esclarece en qué reside aquella mayor “fecundidad” que, en comparación a lo que ocurre en los sistemas del influjo real, Baumgarten atribuye a la sustancia paciente en la armonía preestablecida. Al

17 Vid. *Monadologia*, § 49, en donde Leibniz sostiene que la acción y la pasión (externas) de una sustancia constituyen en realidad estados activos de una misma sustancia, especificados simplemente por referencia al grado de perfección o acabamiento con que se ejerce la actividad: “La creature est dite agir au dehors en tant qu’elle a de la perfection, et patir d’une autre en tant qu’elle est imparfaite. Ainsi l’on attribue l’Action à la Monade en tant qu’elle a des perceptions distinctes, et la Passion en tant qu’elle a de confuses” (GP VI, 615). Como puede verse —y este es el punto que nos interesa notar—, tanto la acción como la pasión, al igual como hace Baumgarten, son descritas por Leibniz como estados, si bien cualitativamente diferenciados, de la actividad (perceptiva) de una misma sustancia.

mismo tiempo que las sustancias padecen el influjo ideal del resto de sus pares, son ellas mismas las que, en virtud de la espontaneidad de sus propias fuerzas, condicionan sus propios procesos de sucesión de determinaciones: la pasividad externamente respectiva de una sustancia no es otra cosa que la capacidad internamente activa en virtud de la cual determina ella misma sus estados según el orden procesual preestablecido por Dios en su concepto. A su vez, este orden del proceso de sucesión de determinaciones se realiza en un armónico paralelismo respecto a aquellos experimentados por el resto del universo monádico. Así, pues, mientras que en las teorías del influjo físico — al menos según la versión que Baumgarten ofrece de ellas— las determinaciones y cambios de estado en una sustancia poseen su razón o fundamento suficiente de determinación únicamente en la actividad (real) externamente determinante de otras sustancias, en la armonía preestablecida, en cambio, además de en los influjos (ideales) de unas sustancias sobre otras, la sucesión de determinaciones y cambios de estado poseen su condición determinante en la fuerza propia de cada entidad finita. Y dada esta variedad de fundamentos suficientes, el nexo, la armonía y el acuerdo que sobre ellos descansa se maximizan, condicionando por ello una maximización de la perfección del mundo¹⁸.

18 Así reconstruido, sin embargo, el argumento de Baumgarten parece tropezar con una dificultad no menor. Según corre la argumentación, la ventaja que la teoría de la armonía preestablecida posee por sobre las doctrinas del influjo físico se basa, en efecto, en el hecho de que en ésta última el fundamento suficiente de las determinaciones en una sustancia radica únicamente en (1) el influjo *real* de otras sustancias externas, mientras que en aquella tanto en (1) el influjo *ideal* de otras sustancias, cuanto en (2) la fuerza interna de la misma sustancia afectada. Y pese a que en lo referente a (1) ambas teorías son, en la terminología de Baumgarten, igualmente “fecundas”, en lo concerniente a (2), sin embargo, la doctrina de la armonía preestablecida aventaja a las del influjo físico. Sin embargo, atribuir a la influencia *ideal* de las sustancias la categoría de fundamento determinante o razón suficiente no parecer ser en realidad más que una cuestión meramente terminológica. En realidad —podría decirse—, las sustancias, precisamente en la medida en que se interrelacionan por medio de vínculos puramente ideales, en ningún sentido constituyen en la armonía preestablecida fundamentos de determinación de los estados de *otras* sustancias, sino que únicamente de sí mismas: hablar de una interrelación ideal no es otra cosa que negar la interrelación. Siendo esto el caso, como es fácil de ver, la supuesta ventaja que dicha doctrina ganaría en virtud de la fuerza activa espontánea con que caracteriza a las sustancias, la perdería en virtud de que según ella las sustancias no interactúan externamente entre sí. La crítica parece acertada y no pretendo defender a Baumgarten respecto a este punto. Con todo, conviene tener presente que el propio Leibniz, al menos según se desprende de algunos pasajes de su obra, no parece estar dispuesto a reconocer que la negación de la realidad de las relaciones intermonádicas sea equivalente a la negación de las relaciones intermonádicas sin más, o que hablar de influjo ideal entre las mónadas sea nada más que un *modus loquendi*. Así, v. gr., leemos en *Theodicée*, § 66: “On peut pourtant donner un sens véritable et philosophique à cette dépendence mutuelle, que nous concevons entre l’ame et le corps. C’est que l’une de ces substances dépend de l’autre idéalement, en tant que la raison de ce qui se fait dans l’une, peut être rendue par ce que est dans l’autre.” (GP VI, 138).

PARTE II

LA TEORÍA DEL *INFLUXUS PHYSICUS* EN LA FILOSOFÍA TEMPRANA KANT

CAPÍTULO I

FUERZA, ESPACIO E INTERACCIÓN REAL EN EL PRIMER ESCRITO DE KANT

1. § 6. INTRODUCCIÓN

Pocas obras del *corpus* kantiano han tenido una acogida inmediata tan desfavorable por parte de la crítica como *GwS*. Desde el momento mismo de su publicación en 1749 —el texto, cuya redacción había finalizado durante el semestre de verano de 1746, había tardado tres años en ver la luz pública— este primer escrito de Kant, confeccionado mientras contaba con apenas veintidós años de edad, fue, si es que no en absoluto obviado, objeto de las más duras descalificaciones y blanco privilegiado de la crítica científica¹. Así las cosas, y más aun si se considera el éxito del libro en proporción a las esperanzas y expectativas que su autor tenía de él², no parecería exagerado

1 Una reconstrucción completa de la historia de las interpretaciones de *GwS* sobrepasa claramente el alcance y propósito del presente capítulo y remito para ella a ARANA, J., (1988), pp. 200-24, quien ofrece un recuento detallado de la historia de la recepción e interpretaciones de *GwS* desde los tiempos de Kant hasta finales del siglo XX.

2 De las altas expectativas que Kant tenía de su primera obra, por lo menos en el período cercano a la fecha de su redacción, habla inequívocamente lo que él mismo dice en *GwS*, § 163, último § del opúsculo: “So haben wir denn unser Geschäfte vollführt (...) Ich bilde mir ein, dass ich, insonderheit was das Hauptwerk betrifft, auf eine unwidersprechliche Gewissheit Anspruch machen könnte.” (Ak I: 181, 2-6). Vid. también Ak I: 10, 2-25. A partir de este tipo de pasajes, valga aquí citar lo que Adickes ha señalado a propósito del estilo de *GwS* y, en general, en relación a una cierta presuntuosidad característica de la psicología del joven Kant: “Kant —escribe Adickes— siente una fuerte necesidad de franca sinceridad (...); pero también, como es típico en su juventud, es grande en él el afán de confesar tal necesidad y de hablar de sí mismo más de la cuenta” (ADICKES, E., 1924, pp. 65-66).

calificar esta primera obra kantiana, al menos si nos orientamos a partir de la recepción que tuvo en el mundo científico de la época, como un rotundo fracaso intelectual y comercial o, puesto en los términos de un comentarista contemporáneo, como un “pecado de juventud al que ni siquiera los detractores <de la filosofía de Kant> han juzgado por lo regular dedicar otra cosa que un par de líneas estereotipadas” (Arana, 1988, p. 200). Fue sólo después de casi medio siglo, con posterioridad a la aparición de la filosofía crítica y de la consiguiente consagración de Kant como un pensador de primer orden, que *GwS* obtuvo un lugar relativamente respetable, si bien nunca entre las obras científicas de carácter rigurosamente positivo —posición dentro de la cual ni siquiera cabría quizás situar la problemática misma de las fuerzas vivas—³, sí al menos dentro de la historia del pensamiento científico y filosófico de la naturaleza en general⁴.

El problema al que se enfrenta Kant en *GwS* es el de las fuerzas vivas o, más concretamente, el de su cálculo o estimación (*Schätzung*)⁵. Este problema toma su sentido y se enraíza en uno de los postulados más representativos y esenciales de la modernidad científica y filosófica. Como es bien sabido, durante la modernidad —o por lo menos principalmente y de manera sistemática durante este período— se gestó y desarrolló uno de los procesos más revolucionarios y con mayores repercusiones en la historia del pensamiento: la matematización de la naturaleza. Además de como modelo interpretativo de la esencia del mundo físico, la matematización de la naturaleza planteaba a su vez el desafío de descubrir un lenguaje adecuado y consistente que permitiese descifrar e interpretar su estructura. Dentro de este contexto de desafíos, matematizar la física suponía pues entre sus requisitos centrales la posibilidad de *cuantificar* todos sus conceptos, *i.e.*, de definirlos de manera tal que pudiesen todos ellos ser sometidos a *medida* y, consecuentemente, ser expresados numéricamente. Así, el concepto de fuerza —o cualquier otro concepto— se considerará como estrictamente físico si y sólo si a toda realidad de la que dicho concepto se predica corresponde una unidad de medida

3 Así, *v. gr.*, d’Alambert —a quien ha sido tradicionalmente atribuido el mérito de haber puesto término a la polémica de las fuerzas vivas (vid. *v. gr.*, ADICKES, E., 1924, p. 75 y la *Einleitung* de Lasswitz a *GwS* en Ak I: 523 ss.)— no duda en insertar su tratamiento del problema de la naturaleza y cálculo de las fuerzas vivas en la introducción filosófica de su *Traité de dynamique*, y no en su sección propiamente técnica dedicada a cuestiones de orden más marcadamente positivo.

4 Vid. sobre este punto ARANA, J., (1988), p. 210 ss. Vid. también ZWERTGER, M., (1885), p. 289; DREWS, A., (1894), p. 14; CASSIRER, E., (1918), p. 29.

5 En este punto introductorio y contextualizador de *GwS* sigo en sus líneas centrales el tratamiento de ARANA, J. (1988), p. 225 ss.

—un número n — especificable a través de un procedimiento determinado de medición (vid. Arana, 1988, p. 228).

Kant, como se ha hecho notar en numerosas ocasiones, intentará determinar dicho procedimiento sin éxito⁶. Sin embargo, más allá de las cuestiones estrictamente científicas relativas al cálculo de la *vis viva*, Kant ofrece en el Capítulo I de *GwS* un conjunto de consideraciones de orden estrictamente filosófico, destinadas a esclarecer “una serie de conceptos metafísicos sobre la fuerza en general (*überhaupt*)” (Ak I: 17, 4-9). Por su generalidad y amplitud de alcances, esta parte filosófica de la obra contrasta de manera notoria con la perspectiva matemática y física más estrecha que adoptará en los dos capítulos restantes⁷. En efecto, situado en un nivel metafísico de consideración, Kant amplía los límites del sentido de su investigación, planteándola en un plano tal de generalidad que le permite aplicarla a los “cuerpos en general (*überhaupt*)” —incluso a aquellos que no pertenecen a nuestro universo actual (§§ 7-8)—, al problema de las relaciones entre el alma y los cuerpos (§§ 5-6) y que, ante todo, lo faculta para vincular estructuralmente su concepto de fuerza a otros conceptos cosmológicos relevantes, como los de movimiento y tiempo (§ 4), universo (§§ 8, 11), espacio e interacción (§§ 9-10)⁸. Es de este último concepto de lo que pretendemos hacernos cargo en lo que sigue. Como veremos, por medio de la conexión sistemática entre la noción de fuerza, la estructura del espacio y la interacción entre las cosas espaciales, Kant fundará en *GwS* un primer bosquejo de su sistema del *influxus physicus* explicativo de la unidad relativa entre las sustancias del universo. La teoría kantiana de la interconexión sustancial aquí expuesta —que obtendrá su versión más refinada una década más tarde en *ND* de 1755—, si bien integra en su elaboración elementos de raigambre marcadamente leibniziana, constituye una clara instancia de oposición y crítica a la doctrina de la armonía preestablecida.

6 Para una breve evaluación de la posición de Kant en relación al cálculo de la *vis viva* y del error que habría cometido en su determinación vid. JAMMER, M., (1957), pp. 179

7 Tanto es así que G. Tonelli ha llegado a postular la posibilidad de la existencia de diversos estratos en la redacción de la obra. Así, v. gr., los §§ 15-18, emparentados en su contenido con conceptos desarrollados en las dos partes propiamente científicas de *GwS*, corresponderían a un período de trabajo anterior a las consideraciones metafísicas presentadas en su primera parte y habrían sido simplemente adjuntadas a ella con posterioridad (vid. TONELLI, G., 1957, pp. 621-62).

8 Vid. Ak I: 21, 27-23, 2; 20, 1-21, 26; 19, 2-33; 22, 15-23, 2; 25, 4-26, 27 y 23, 5-24, 3.

2. § 7. MECÁNICA Y METAFÍSICA EN GWS

Como es bien sabido, desde los inicios de su carrera filosófica Kant mostró, indudablemente por influencia de su maestro Knutzen, un vivo interés por los sistemas metafísicos leibnizo-wolffianos y por la ciencia natural de Newton⁹. Tal como es presentada en *GwS*, el modo y el material por recurso al cual Kant procede en la elaboración de su proyecto de justificación de un sistema del *influxus physicus* atestigua dicho interés, a la vez que demuestra cómo el procedimiento de Kant va desde sus inicios tomando la forma de un intento por proveer un sistema teórico conciliador de ambos cuerpos de doctrina, el cual es configurado, apuntando justamente hacia ese objetivo directriz, a partir de elementos tanto leibnizianos como newtonianos. Así, *v. gr.*, ya en esta su primera obra —y durante todo el período precrítico— Kant aceptará la ley newtoniana de *atracción* y suscribirá, basándose directamente en su modo de concebir dicha ley, una interpretación de la interconexión y el influjo real entre las sustancias finitas como genuina *acción a distancia* (vid. Friedman, 1992, p. 1; *infra* pp. 116-20). Por otro lado, sin embargo, y al contrario de lo pretendido por newtonianos como Euler, Kant no vacila en otorgar a la ciencia de Newton un alcance restringido, circunscribiéndola dentro de un campo limitado de competencia y negándole, con ello, la prerrogativa irrestricta de hacer de piedra de toque en las investigaciones de la naturaleza¹⁰. La *metafísica*, en efecto, se ocupa de nociones más básicas y primitivas que la mecánica y se posiciona, por lo mismo, como base teórica fundacional sobre la cual ésta y todo intento de teorización del mundo natural deberán erigirse. De aquí la necesidad de no reducir la totalidad de la investigación acerca de la naturaleza a la consideración, si bien correcta dentro de sus límites, unilateral y parcial de la ciencia mecánica, sino de recurrir también a la especulación propiamente metafísica en vistas de un análisis a nivel de fundamentos de su estructura y propiedades últimas¹¹. Como explíci-

9 Vid. ERDMANN, B. (1876); CASSIRER, E. (1918); BECK, L. W. (1969), p. 430; FRIEDMAN, M. (1992), p. 1. Martin Knutzen, en efecto, constituye un ejemplo paradigmático del tipo de pensador leibnizo-wolffiano moderado y revisionista. Básicamente, el revisionismo de Knutzen consiste en la aceptación de la ley newtoniana de atracción universal y en su rechazo general del sistema de la armonía preestablecida. En relación a este tema, como es de esperar, Knutzen ejerció gran influencia en su discípulo Kant (vid. ERDMANN, B., 1876, p. 143).

10 Euler, como veremos, defiende la primacía de la mecánica por sobre la metafísica. Vid. *infra* pp. 76-78.

11 Esta integración reivindicadora de la metafísica en lo que se refiere al esclarecimiento de la estructura y propiedades de la naturaleza y el consiguiente rechazo de un reductivismo matemático-cientificista constituirán aspectos generales de la filosofía kantiana que caracterizarán no sólo al período precrítico, sino transversalmente a todo el pensamiento del filósofo de Königsberg. Así, *v. gr.*, en *MAN*, texto publicado en 1786, escribe Kant: “So konnten also jene

tamente señala Kant en *GwS*, en orden a proveer una explicación satisfactoria del problema de las fuerzas de la naturaleza —y, más ampliamente, de toda otra cuestión concerniente a la filosofía natural— “debemos asociar las leyes de la metafísica con las reglas de la matemática”, ya que “esto llenará mejor los vacíos y satisfará mejor los propósitos de la sabiduría divina” (Ak I: 107, 27-30)¹².

3. § 8. FUERZA, ESPACIO E INTERACCIÓN REAL DE LAS SUSTANCIAS

Desde un punto de vista sistemático, la teoría de la interconexión entre las sustancias finitas presentada en *GwS* se elabora a partir de la concepción kantiana de sustancia y fuerza sustancial, a la vez que por referencia a ciertas consideraciones relativas a la naturaleza y estructura del espacio físico. En el contexto de análisis de ambos conceptos, resulta de especial importancia

mathematische Physiker metaphysischer Principien gar nicht entbehren (...) Darüber aber bloss empirische Grundsätze gelten zu lassen, hielten sie mit Recht der apodiktischen Gewissheit, die sie ihren Naturgesetzen geben wollten.” (Ak IV: 472, 28-34).

- 12 M. Friedman, si bien reconoce la complementariedad entre la metafísica y la ciencia matemático-mecánica como una característica unificante del proyecto precrítico kantiano, acusa sin embargo cierta ambivalencia a la posición que Kant suscribe a este respecto en *GwS* (vid. FRIEDMAN, M., 1992, pp. 16-17). Así —sugiere Friedman—, mientras que en algunos pasajes de la obra —como el recién citado de Ak I: 107— Kant se muestra claramente optimista en relación a la posibilidad de conciliar ambas disciplinas, en otros, sin embargo, no parece tener en gran valía la virtualidad de la metafísica y vacila, por ello, en concederle un lugar preponderante en orden a esclarecer las propiedades de la naturaleza. Concretamente, para justificar su atribución de ambivalencia, Friedman cita el pasaje de *GwS*, § 19, situado al final de la primera parte metafísica del opúsculo: “No puedo prometer —escribe ahí Kant— alcanzar algo decisivo e irrefutable en una consideración que es meramente metafísica (*bloss metaphysich*); por lo tanto me muevo ahora al siguiente capítulo, que por medio de la aplicación (*Anwendung*) de la matemática logre quizás alcanzar mayor poder persuasivo. Nuestra metafísica, como muchas otras ciencias, sólo se encuentra en el umbral de un conocimiento rectamente fundado (*rech gründlichen Erkenntniss*). Sabe Dios si lo cruzará. No es difícil ver sus debilidades en mucho de lo que emprende. Muchas veces se encuentra que la mayor fuerza de sus argumentos radica en el prejuicio (*Vorurtheil*). Nada hay tan culpable de ello como la tendencia predominante de los que intentan aumentar (*zu erweitern*) el conocimiento humano. Les gustaría tener una gran filosofía (*Weltweisheit*), pero sería deseable que también fuese sólida” (Ak I: 30, 28-31, 4) (debo la traducción del pasaje a Friedman, 1992, p. 17). Creo que una lectura atenta del pasaje basta para percatarse de lo injustificado de la posición de Friedman. En efecto, como fácilmente puede constatar, la vacilación de Kant no viene motivada a partir de una valoración peyorativa respecto a la metafísica *como tal*, sino a partir de una apreciación particular acerca de, como dice el mismo Kant, *unsere Metaphysik*. Según puede leerse entre líneas, el juicio de Kant va dirigido contra la pretensión incondicionada de construir un sistema de conocimientos del mundo de amplitud universal (*grosse Weltweisheit*), lo cual es característico de los sistemas metafísico-dogmáticos al estilo de Wolff.

notar cómo es el caso que Kant procede a partir de premisas esencialmente leibnizianas, distanciándose de él, no obstante, en algunos puntos fundamentales. Así, en primer lugar, en acuerdo con Leibniz, Kant sostiene en los primeros §§ de *GwS* que los cuerpos, al contrario de lo que pensaban los cartesianos, no son sin más reducibles a extensión, sino que más originariamente (*extentione prius*) están dotados de una *fuerza esencial* (*wesentliche Kraft*) (Ak I: 17, 20-23)¹³. La notificación de esta noción de fuerza —que, siguiendo nuevamente a Leibniz, Kant denomina *activa* (*activa, wirkende*)— no puede determinarse satisfactoriamente, aclara además, a partir de su efecto más evidente, a saber, el movimiento, pues dicha explicación resulta tan vana como pretender esclarecer el fenómeno de la presencia de calor por recurso a una *vis calorifica* o del frío a partir de una *vis frigifaciente* (vid. Ak I: 18, 6-16). La conexión entre movimiento y fuerza pasa así a un segundo plano y ésta, en su notificación esencial, debe entenderse como algo simplemente *activo*, sin especificación de la naturaleza de los efectos que genere¹⁴. Esta distinción entre fuerza activa y motriz posee una relevancia sistemática fundamental, ya que constituye la base de la posibilidad de una ciencia dinámica de los entes naturales de carácter estrictamente metafísico, lo cual, como se echa de ver, constituye una revitalización explícita del espíritu del dinamicismo metafísico de Leibniz y, más todavía, una reivindicación de un tipo de consideración del mundo natural que por la época en que Kant escribe se encontraba casi completamente sepultado bajo la sombra de los grandes sistemas mecánico-matematizantes cartesiano y newtoniano. En este sentido,

13 La identificación cartesiana entre cuerpo y extensión pretendía justificar la reducción de todas las propiedades de los cuerpos a este atributo esencial. Así, la fuerza —junto a los demás conceptos físicos— fue interpretada por Descartes en los términos de *cantidad* de movimiento ($f = mv$) (vid. Descartes, *Principia* II, § 36 [A&T VII, 61]). No obstante, a los ojos de Kant, los cartesianos se habrían erradamente ocupado sólo de la fuerza *impresa*, más no de la *ínsita*. Los leibnizianos, en oposición a los cartesianos, pensaban que los cuerpos estaban más originariamente dotados de una propiedad esencial no reducible a la extensión, a saber, la fuerza activa. En su referencia al leibnizianismo, es probable que Kant tenga aquí en vistas un pasaje de Leibniz tomado de *SD* (1695), que en su versión completa reza así: “In rebus corporeis esse aliquid praeter extentionem, imo extentione prius; alibi admonuimus nempe ipsam vim naturae ubique ab Autore inditam, que non in simplice facultate consistit, que Scholae contentae fuisse videntur, sed praetera conatu sive nisu instruitur, effectum plenum habituru, nisi contrario conatu impediatur.” (GM VI, 235). Vid. también GP IV, 444; VII, 314.

14 Para una justificación de la separación entre las nociones de fuerza activa, por un lado, y de movimiento o fuerza motriz, por el otro, vid. *GwS*, § 3 (Ak I: 18, 18-36), en donde Kant parece querer demostrar que el movimiento no constituiría una instancia *suficiente* de notificación de la fuerza a partir del hecho de que, como se evidencia en el caso de una pelota resistiendo inmóvil sobre una mesa, los cuerpos en reposo, *incluso cuando no experimentan movimiento externo alguno*, son igualmente activos.

a la base de la posición kantiana desvinculante de ambas concepciones de la fuerza subyace una actitud general de rechazo y distanciamiento con respecto a los intentos de mecanización de la noción de fuerza activa y del dinamismo leibniziano en general. Más concretamente, la posición de Kant, mirada desde esta perspectiva, constituye una respuesta crítica al giro mecanicista que en la filosofía wolffiana se había dado a la metafísica leibniziana de la fuerza. Wolff, en efecto, en su intento por integrar coherentemente todas las conquistas de la nueva ciencia, asume el concepto de fuerza bajo una interpretación marcadamente mecánica que, en último término, termina por equiparar la noción de fuerza activa con la de fuerza motriz. Así, en sus *Vernünfftige Gedancken*, § 623, Wolff sostiene que, dado que todas las modificaciones de los cuerpos se generan por causa del movimiento, todo cuerpo debe poseer una *vis motrix* consistente en la capacidad de mover la materia¹⁵. Dentro del contexto de análisis planteado por la pregunta acerca del origen de esta fuerza, Wolff aclara además que éste debe radicar en los elementos de los cuerpos:

Antes hemos percibido —escribe Wolff— que la fuerza debe ser algo persistente. Pero en los cuerpos no encontramos nada persistente salvo los elementos, de los que se origina la materia. Por esta razón, la fuerza debe encontrarse originariamente en ellos (*Vernünfftige Gedancken*, § 697).

Esta referencia a los elementos como principio explicativo de la génesis de la constitución dinámica de las sustancias, si bien aporta, al menos desde la perspectiva wolffiana, la única razón suficiente admisible para la explicación de la proveniencia de la fuerza, restringe a su vez su funcionalidad y virtualidad explicativa al plano estrecho de la generación de movimiento. Pocos §§ más adelante, de hecho, Wolff señala que, dada su explicación,

ya no hay necesidad de apoyarse en la *fuerza originaria*, sino que cabe simplemente atenerse a las fuerzas que se pueden explicar mediante el movimiento de una materia fluida sutil en los espacios vacíos del cuerpo (*Vernünfftige Gedancken*, § 700)¹⁶.

15 Vid. *Vernünfftige Gedancken*, § 624: “Toda fuerza consiste en un afán continuo por hacer algo o por modificar el estado de una cosa (§ 117, 121). Por ello, la fuerza motriz ha de consistir también en un afán continuo por mover la materia.”

16 Unos años más tarde, en su *Cosmologia*, Wolff reafirma y precisa esta doctrina. Una vez que ha recogido el concepto y la denominación leibniziana de fuerza (*ibi.*, § 135), en efecto, Wolff aclara, distanciándose de Leibniz, que ella es *principium mutationem* (*ibi.*, § 136) y que se identifica con la noción newtoniana de fuerza motriz: “*vis illa corporum* —escribe Wolff— *dicitur motrix, quia nempe motui locali adheret*” (*ibi.*, § 137). Esta fuerza, más aun, junto a la

Al desvincular las nociones de *vis activa* y *vis motrix*, Kant reacciona, pues, contra esta concepción que, entre otras cosas, amenaza con reconducir el concepto de fuerza al plano de la matemática y excluirlo, con ello, del ámbito de consideraciones propio de la metafísica. En segundo lugar, junto a esta noción metafísica de fuerza, Kant asume, nuevamente siguiendo a Leibniz, una concepción antinewtoniana del espacio según la cual éste ha de entenderse como un cierto orden relacional fundado en las cosas. Esta concepción, que apunta en dirección inversa al concepto de espacio que Kant mantendrá a partir de *GR* en 1768 y que será uno de los ejes fundamentales del idealismo crítico, sostiene que el espacio es condicionado y derivado con respecto a las cosas, que éstas lo preceden y lo hacen posible.

Ahora bien, pese a la clara presencia de este trasfondo compartido de opiniones, el tratamiento kantiano del espacio integra en su explicación la referencia a ciertas condiciones que evidencian aspectos de capital distanciamiento respecto al leibnizianismo. Atiéndase ante todo a este condensado pasaje, tomado de *GwS*, § 9:

No habría espacio (*Raum*) ni extensión (*Ausdehnung*) —escribe Kant— si las sustancias estuviesen desprovistas de fuerza para actuar *fuera de sí* (*Kraft...ausser sich zu wirken*). Porque sin esta fuerza no hay *enlace* (*Verbindung*) alguno; sin éste tampoco orden (*Ordnung*) y, finalmente, sin éste tampoco espacio (*Ak I: 23, 5-9*).

Según tuvimos oportunidad de ver, Wolff concientemente tergiversó el sentido fundamental de la concepción dinámica de los entes finitos propugnada en la filosofía de Leibniz, arruinando así la posibilidad de una concepción ontológica dinamicista global del universo sustancial y relegando, por lo mismo, la doctrina de la armonía preestablecida al plano restringido de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Siendo esto el caso, y pese a la esporádica reivindicación de la ortodoxia leibnizina por parte de Baumgarten, la devaluación de la plausibilidad de dicha concepción de los vínculos intersustanciales se imponía como una consecuencia natural y, en cierto modo, predecible. Ante este panorama, cualquier concepción dinámica de las sustancias conllevaba el desafío de proveer bases adecuadas para el planteamiento de una teoría satisfactoria en relación al problema de la comunicación entre los entes. Y esto es justamente lo que nos ofrece Kant en *GwS*. Su nueva con-

extensión y a la fuerza de inercia, sirve para explicar *todas* las mutaciones de los cuerpos. (*ibi*, § 138). Vid. además *Ontologia* §§ 721-44, 761, 771, 776-77, 794. Para mayores precisiones acerca del concepto de fuerza motriz en particular, su definición y el problema de su origen vid. *Cosmologia*, §§ 149, 180, 182, 191, 196.

cepción dinámica de la sustancia posee la virtualidad de vincular coherentemente, por medio de una en parte novedosa concepción de la estructura del espacio, las nociones de fuerza y acción intersubstancial, imponiéndose de este modo como una alternativa viable y atractiva ante las insuficiencias explicativas que caracterizaban a las versiones “dinamicistas” neoleibnizianas, concretamente, a la wolffiana. La fuerza no podría ser ya, como lo fuera en la filosofía de Leibniz, sinónimo de autocontención representativa, sino garantía de la proyección *externa* de los entes finitos y principio explicativo del influjo efectivo y real entre ellos. En efecto, según puede apreciarse en el pasaje recién reproducido, el espacio es presentado aquí como un orden cuya fuente última reside en la fuerza activa que caracteriza esencialmente a las sustancias finitas. Pero el carácter fundante de las fuerzas activas con respecto al espacio, piensa Kant, sólo puede tener lugar en la medida en que dichas fuerzas estén dotadas de la capacidad de actuar *hacia fuera*, constituyendo un sistema de enlaces y, de esta manera, el orden en que consiste el espacio¹⁷. El espacio —sostiene Kant con Leibniz contra Newton— es de naturaleza *derivada*, pero se constituye —argumenta ahora con Newton contra Leibniz— como un sistema *real* de enlaces. La fuerza *externa* y el *influjo* —comenta a este respecto Arana— son condiciones para la existencia del espacio, existencia ésta que se establece como consecuencia cosmológica de la esencia ontológica de los entes finitos, en cuanto dotados de una fuerza esencial para actuar fuera de sí (vid. Arana, 1988, p. 341).

Así, pues, al igual que su maestro Knutzen (vid. *supra* p. 58, n. 9), Kant no acepta la idea de que la interacción de las sustancias finitas sea una mera apariencia generada a partir de una regularidad preestablecida entre sustancias causalmente aisladas. Antes bien, la acción real entre ellas viene avalada a

17 Una mirada no muy detenida es sin duda suficiente para percatarse de que la noción de espacio puesta aquí en juego suscita el mismo tipo de problemas que unas décadas más tarde harán de catalizador en orden al planteamiento de la doctrina madura de Kant, en donde el espacio será concebido como una forma *a priori* posibilitante del ordenamiento de los entes fenoménicos. A la luz de los razonamientos de la *Dissertatio* de 1770 y de la *KrV* podría, en efecto, con todo derecho preguntarse si acaso no sería necesaria *de antemano* la presencia de un espacio para que las sustancias pudiesen actuar *fuera de sí* (vid. TORRETTI, R., 1967, p. 807, nota 46). Desde un punto de vista histórico, resulta instructivo apreciar la discontinuidad existente entre el escrito de 1746 y los de 1770 y 1781. Mientras que en aquél la fuerza externamente determinante condiciona el enlace y el orden constitutivos de la estructura espacial, en estos la secuencia de condiciones irá en el sentido exactamente inverso. Además de esta diferencia general, también el planteamiento en relación al modo según el cual ambas condiciones operan será invertido: la fuerza, entendida aquí como condición *activamente* determinante del orden espacial, cederá su lugar de condición primera al espacio, pero entendido éste como un orden *pasivamente* condicionante al que todo objeto fenoménico deberá adecuarse.

partir de la naturaleza misma del espacio: en cuanto éste se funda en una cierta actividad externamente relacional, su presencia atestigua la interponección real entre las sustancias espaciales. Ahora bien, ¿en qué consiste esta capacidad activa externamente relacional de las sustancias por referencia a la cual se configura el orden espacial? Más allá de la cuestión relativa a si a este punto de su especulación filosófico-científica Kant había o no entrado en contacto directo con los escritos de Newton, es indudable que a la base de su tratamiento subyacen principios tomados desde la filosofía natural del científico de Woolsthorpe¹⁸. Para Kant, en efecto, el *modo* (*Art*) de la acción externamente determinante que genera el enlace entre las sustancias viene determinado a partir de la ley de la proporcionalidad inversa del cuadrado de las distancias¹⁹. Kant toma la cuantificación de la ley newtoniana de la ley de gravitación universal —la ley del cuadrado inverso— y la pone así al centro de su explicación de la conexión intersubstancial²⁰. Las sustancias “buscan agruparse” (*sich vereinigen suchen*) determinadas por esta ley denotativa de la fuerza de atracción que las define esencialmente. El siguiente pasaje de *GwS*, § 10 es suficientemente explícito a este respecto:

La fuerza —escribe Kant— por donde una sustancia actúa (*wirkt*) en la asociación (*in der Vereinigung*) con otras no puede pensarse sin una cierta ley (*gewisses Gesetz*) que se manifieste en el modo de su acción (*in der Art seiner Wirkung*). Dado que el modo de la ley a través del

18 Como señala Arana, Kant se refiere explícitamente a Newton sólo cuatro veces a lo largo de todo *GwS*, todas las cuales no pasan de ser alusiones prácticamente circunstanciales y de carácter más bien esporádico (vid. Ak I: 7, 9-17; 58, 33-59, 2; 155, 18-22 y 164, 31-33). Así las cosas, parece poco probable que Kant haya realizado una lectura *directa* de las fuentes del pensamiento de Newton durante la confección del opúsculo. En efecto, pese a que, según narra Borowsky —primer biógrafo de Kant—, Knutzen habría puesto en manos de su joven discípulo algunos ejemplares de la obra de Newton, las referencias a su filosofía natural consignadas en *GwS* bien podrían haber sido realizadas con el apoyo de indicaciones y obras de otros autores ampliamente difundidas, especialmente la *Cosmologia* y los *Elementa matheseos universae* de Wolff, las *Institutions de Physique* de la Sra. de Châtelet o los *Elementa Physices* de Hamberger. Con todo, la poca plausibilidad de que Kant haya tenido contacto directo con la obra de Newton, además de que no pasa de ser una hipótesis meramente probable, no implica que los planteamientos kantianos se encuentren fuera del alcance del influjo de las tesis de Newton, más aún cuando es patente que en aquellos —según el mismo Arana no vacila en reconocer— “la impronta newtoniana aparece por todos lados y desempeña un papel determinante (...)” (ARANA, J., 1988, pp. 342-43). Vid. sobre este punto también FRIEDMAN, M. (1992), p. 1 y, en general, pp. 1-55.

19 Vid. NEWTON, *PM*, L. III, Prop. 8, p. 811. Sobre la ley del cuadrado inverso y la fuerza gravitacional en la mecánica newtoniana vid. COHEN, H. — WHITMAN, (1999), pp. 218-31.

20 Según veremos a continuación, esta ley será a su vez la que configurará las propiedades y estructura del espacio físico.

cual las sustancias interactúan (*in einander wirken*) debe determinar también el modo de asociación y conjunción de varias de ellas, la ley a través de la cual se mide (*adgemessen wird*) todo un conjunto de sustancias (esto es, un espacio), o las dimensiones de la extensión, provenirán (*herrühren*) de la leyes, por virtud de sus fuerzas esenciales (*wesentlichen Kräfte*), por las cuales buscan agruparse (*sich zu vereinigen suchen*). De aquí concluyo que las sustancias que existen en el mundo (*Welt*), del cual nosotros somos una parte, poseen fuerzas esenciales de manera que sus acciones (*Wirkungen*) se difunden (*sich ausbreiten*) en asociación mutua (*in Vereinigung miteinander*) en proporción inversa al cuadrado de las distancias (*nach dem doppelten umgekehrten Verhältniss der Weiten*) (Ak I: 24, 9-23)²¹.

4. § 9. APLICACIÓN DE LA NUEVA TEORÍA DE LA FUERZA Y DE LA INTERACCIÓN: PROPIEDADES DEL ESPACIO, INFLUJO ENTRE EL ALMA Y EL CUERPO Y UNIDAD REAL DEL MUNDO.

Según hemos visto, por medio de la vinculación entre los conceptos de fuerza activa y espacio, Kant toma un claro partido en favor de los teóricos del influjo real. Esta vinculación trae consigo ciertas implicancias que merecen ser mencionadas. Ante todo, si el espacio depende en último término de las fuerzas de los entes espacialmente ordenados, entonces parece natural pensar que el espacio derive su estructura y propiedades de las leyes que rigen y regulan la actividad espontánea de las mismas fuerzas (vid. Ak I: 24, 2-9). En oposición a la pretensión leibniziana de derivar analíticamente los axiomas del espacio a partir de su concepto mismo, Kant cree poder determinar su estructura por referencia a aquellas condiciones sobre cuya base éste se configura como sistema ordenado de enlaces. Así, en primer lugar, su carácter tridimensional (*dreifache Abmessung*), se explica porque las fuerzas que lo constituyen actúan externamente sobre las sustancias en proporción inversa al

21 Como en varias ocasiones se ha hecho notar en la literatura especializada (vid. v. gr., ARANA, J., 1988, pp. 342-43; FRIEDMAN, M., 1992, p. 1; LAYWINE, A., 1993, pp. 41-42), Kant interpreta la ley de atracción en los términos de una genuina acción inmediata a distancia (vid., v. gr., Ak I: 164, 23-165, 6), lo cual constituye una versión más bien extrema en comparación a la posición comúnmente defendida en los círculos newtonianos continentales de la época de Kant e, incluso, posiblemente, en comparación al mismo científico inglés. Así interpretada, como acción inmediata a distancia, la posición de Kant se circunscribiría más exactamente dentro del tipo de posición sostenida por la segunda generación de newtonianos ingleses, especialmente por John Keill (vid. FRIEDMAN, M., 1992, p. 1). Esta última hipótesis ha sido también defendida por TONELLI, G. (1957), p. 636. Vid. además SARMIENTO, G. (2005), p. 3, nota 7. Este punto será desarrollado más extensamente *infra* pp. 116-20.

cuadrado de la distancia que las separa (vid. Ak I: 27, 7-9)²². Por otro lado, es digno de hacer notar que Kant rechaza la idea leibniziana según la cual es posible derivar lógicamente las propiedades del espacio, suscribiendo en cambio, ya en su primera obra, que éstas deban derivarse sintéticamente, en este caso a partir de las condiciones externas que lo hacen posible. Esto, como puede verse, constituye un primer bosquejo de la posibilidad de construir una geometría de proposiciones sintéticas, según abiertamente hará Kant cuatro décadas más tarde en su *KrV*, aunque pretenda dárselos aquí un fundamento meramente empírico y no *a priori* (vid. Torretti, 1967, p. 128). La validez objetiva de esta geometría, por su parte, vendría garantizada por el hecho de que nuestra alma, dada nuestra propia naturaleza de sustancias en el mundo, recibe los efectos de las fuerzas externas según la misma ley por la cual el espacio es generado (Ak I: 24, 32-25, 2). Así, si nosotros mismos no somos más que una cosa entre otras, y si, por ello, la ley con que actúan las fuerzas sobre nosotros

22 En *GwS*, § 9 Kant rechaza su antiguo intento de explicar la tridimensionalidad del espacio por referencia a las propiedades de los números naturales o, más específicamente, “a partir de lo que se percibe en las potencias de los números (*was man bei den Potenzen der Zahlen wahrnimmt*)” (Ak I: 23, 13-33), a la vez que acusa circularidad a la demostración leibniziana de las tres dimensiones basada en el hecho de que por un punto es posible trazar sólo tres rectas perpendiculares entre sí. Sin embargo, como acertadamente ha hecho notar Torretti, la solución de Kant por referencia a las leyes de las fuerzas es igualmente circular, ya que “hace depender la estructura del espacio de la variación de una magnitud con la distancia, a pesar de que la noción misma de distancia supone que haya un espacio y sólo puede definirse en función de su estructura” (TORRETTI, R., 1967, pp. 127-28).

A partir de la derivación de las propiedades estructurales del espacio desde la fuerza en la cual se funda, Kant desarrolla una idea altamente especulativa que, en palabras de L. W. Beck, “es tan avanzada en relación a su tiempo que uno ante ella no sabe si silenciosamente admirar su genio, o bien dolerse por el hecho de que ni él ni ningún otro de su tiempo supo qué uso hacer de ella” (BECK, L. W., 1969, p. 447). Pese a que el espacio —y con él su propiedad de la tridimensionalidad— depende *de hecho* de la ley newtoniana de la proporcionalidad inversa del cuadrado de las distancias, éste no tendría porqué depender *de derecho* de dicha ley particular. Esta ley, en efecto —escribe Kant—, “willkürlich sei, und da Gott dafür ein anderes, zum Exempel des umgekehrten dreifachen Verhältnisses, hätte wählen können (...) aus einem andern Gesetze auch eine Ausdehnung von andern Eigenschaften und Abmessungen geflossen wäre.” (Ak I: 24, 25-32). Autores como E. Adickes y L. Couturat han reconocido la potencialidad subyacente a esta intuición, a tal punto que éste último se lamentaba de que la filosofía de las matemáticas del Kant maduro no haya seguido el camino tímidamente abierto aquí (vid. COUTURAT, L., 1905, p. 375; ADICKES, E., 1924, p. 86). De esta última tesis, en efecto, se sigue claramente que nuestro espacio actual, cuyas propiedades estudia y analiza la geometría euclidiana, no es el único espacio posible. Otros espacios distintos al actual son concebibles y, con ello, también lo son otras geometrías. Si bien Kant no comenta ni desarrolla mayormente esta última idea, agrega sugestivamente que “Eine Wissenschaft von allen diesen möglichen Raumesarten wäre unfehlbar die höchste Geometrie, die ein endlicher Verstand unternehmen könnte.” (Ak I: 24, 31-33).

no es otra cosa que un caso particular de aplicación de la misma ley general válida para todo el resto de las cosas espaciales, entonces es claro que la identidad estructural entre el espacio real y el espacio representado queda de una vez garantizada y, por lo mismo, también la objetividad de aquellas proposiciones que versen sobre dicho espacio representado²³.

Además de estas implicancias generales, la nueva teoría de las fuerzas y el espacio entraña importantes consecuencias tanto en el plano de la *psicología racional* como en el ámbito de la *cosmología*. Con su concepción dinámica de la sustancia y de la génesis de la espacialidad, Kant cree haber dado una solución definitiva al problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Desde Descartes, la cuestión del fundamento de la unidad entre los entes espirituales y materiales se había posicionado como uno de los problemas más apremiantes y de más difícil solución para la especulación filosófica. La negación —defendida en la filosofía cartesiana— de toda homogeneidad, e incluso de toda diferenciación gradual, entre los entes pensantes —carentes de toda extensión— y los seres extensos —incapaces de pensar y sentir— había en efecto radicalizado el problema al dificultar todo intento de conciliar ambos universos heterogéneos por referencia a un fundamento común de unidad. La filosofía de Spinoza, como es bien sabido, pretendió resolver este problema mediante la disolución de toda esencia finita en la esencia infinita de Dios. Leibniz, por su parte, desarrolló una alternativa al espinosismo y al cartesianismo elaborando su doctrina del comercio preestablecido entre las sustancias. Kant reacciona en *GwS* contra estos intentos de solución, postulando el influjo real entre el alma y las realidades materiales. Nuestra alma, en efecto, al contrario de lo propugnado en los diversos sistemas de la armonía preestablecida, se encuentra por su misma naturaleza facultada tanto para padecer el influjo efectivo de los cuerpos externos cuanto para modificarlos a partir de su propia capacidad activa espontánea (vid. Ak I: 24, 32-25, 2). Concretamente, la nueva concepción metafísica de la fuerza, desvinculante de las nociones de *vis activa* y *vis motrix*, en conjunción con la de espacio, proveen las bases para la explicación del influjo real entre el alma y el cuerpo. Así, en primer lugar, Kant señala las dificultades que la identificación mecanicista de

23 Este paralelismo entre el modo según el cual la ley de las fuerzas actúa sobre las cosas espaciales y sobre nosotros mismos en cuanto entes situados en el espacio, sumado además al hecho de que nuestra propia capacidad espontánea de actuar externamente —no ya de padecer, sino directamente de proyectarse activamente hacia fuera— se encuentra a su vez regida por la misma ley según la cual recibimos los efectos de las fuerzas externas, constituye para Kant el fundamento de que, pese a que podamos idear espacios con cualquier número de dimensiones, no nos sea dado el poder “figurar” (*bemerken*) otro que no sea el que efectivamente existe de sólo tres (vid. Ak I: 24, 32-25, 2).

la fuerza activa con la motriz plantea a los intentos de vincular ambas realidades. La reducción de la actividad esencial de las sustancias a la producción exclusiva de movimiento, en efecto, impone a la metafísica serias dificultades a la hora de explicar satisfactoriamente cómo podría poseer la materia el poder de suscitar eficientemente —*i.e.*, a través de un influjo real— representaciones en el alma humana y de qué manera, a la inversa, podría ésta poner a la materia en movimiento (Ak I: 20, 13-15, 23-25). En efecto,

¿Qué otra cosa hace la materia (*Materie*), se dice, que causar movimientos (*Bewegungen*)? De acuerdo con esto, toda su fuerza servirá en todo caso para desplazar al alma. Sin embargo ¿cómo es posible que la fuerza, que sólo produce movimientos, engendre representaciones e ideas (*Vorstellungen und Ideen*)? Estos son géneros (*Geschlechter*) tan distintos de cosas, que no es concebible cómo puede una ser la fuente de las otras (Ak I: 20, 15-20)²⁴.

En cambio, desde la nueva perspectiva abierta por la concepción antimecanicista y metafísica de la fuerza sustancial, ambas interrogantes, piensa Kant, pueden fácilmente ser reformuladas y, además, resueltas en los términos provistos por su nueva doctrina del espacio. Si se cifra, en efecto, la fuerza de la materia no en la medida del movimiento —según proceden los mecánicos newtonianos— sino en su capacidad externamente activa sin cualificación, entonces

la pregunta de si el alma puede causar movimientos, esto es, si posee una fuerza motriz (*bewegende Kraft*), se transforma en esta otra: ¿puede determinarse su fuerza esencial hacia una acción externa?, esto es, ¿es capaz de actuar fuera de sí sobre otras esencias (*Wesen*) y producir cambios? (Ak I: 20, 30-35).

Y la concepción del espacio según la cual éste se concibe como un efecto de la interacción entre las sustancias, sumada a la peculiar premisa de que el alma es un ser espacial, permite dar a estas preguntas una respuesta promisorio y definitiva:

24 Según han mostrado ERDMANN, B. (1876), p. 146; TONELLI, G. (1957) pp. 633-34 y, más recientemente, ARANA, J. (1988), p. 337, es probable que Kant haya sido en este punto influenciado por la filosofía de Ch. A. Crusius. Éste, en efecto, tenía clara conciencia de las dificultades que una reducción de la actividad sustancial a la fuerza motriz implicaba para todo intento de explicar las relaciones entre el alma y el cuerpo, mostrándose por ello reacio a suscribir una interpretación mecanicista de la actividad sustancial: “no toda la actividad interna de las sustancias —escribe— es un movimiento, sino que puede ser también un pensar o un querer” (Crusius, *Entwurf*, § 362). Debo la referencia a ARANA, J. (1988), pp. 336-37.

El alma —escribe Kant— tiene que poder actuar (*wirken*) fuera de sí, porque está en un lugar, y si analizamos el concepto de lo que llamamos lugar (*Ort*), encontramos que alude a las acciones (*Wirkungen*) recíprocas de las sustancias (Ak I: 20, 35-21, 3).

Como puede verse, el nervio de la prueba estriba en la concepción kantiana del espacio —en este caso, concretamente, del lugar— según la cual éste es condicionado en su existencia por las fuerzas activas intersustanciales, a la vez que en la idea —que hace de premisa menor del argumento— según la cual el alma es una entidad espacial: si, en efecto, (P₁) el posicionarse en un lugar es producto de la interacción, y si (P₂) el alma ocupa un lugar, entonces es claro que (C) ella interactúa. La primera premisa ya ha sido suficientemente comentada. En términos generales, (P₂) parece constituir un caso particular de aplicación de un tipo de estrategia argumentativa muchas veces utilizada en el contexto de debate en torno al problema de la interconexión entre las sustancias inmateriales y materiales. Según señalamos, la heterogeneidad esencial entre ambos tipos de entidades defendida en el cartesianismo, al negar toda proporcionalidad entre la naturaleza extensional y la pensante, radicalizó el problema de su interacción. Todo intento de defensa del *influxus physicus* implicaba, por ello, hacerse cargo de este problema fundamental, y la única vía posible de solución conllevaba el requisito de *en cierto sentido* homogenizar las naturalezas corpórea y espiritual o, al menos, de plantear bases teóricas que avalasen una *cierta* proporcionalidad entre ellas. Así, por recurso a este tipo de estrategia, Kant sostiene que ambos tipos de entidades comparten la propiedad común de ocupar un lugar, garantizando, al menos por principio, la posibilidad de su comunicación²⁵.

Situados en el nivel de la cosmología, la aceptación de la nueva doctrina del influjo repercute directamente sobre el concepto de mundo y el problema de su unidad. En su intento por proveer una alternativa a los sistemas cartesiano y espinozista, la doctrina leibniziana de la armonía preestablecida había acabado con la unidad real del mundo. En el universo leibniziano, en efecto, cada sustancia finita es *realmente* autónoma con respecto a todas las

25 En relación a este punto en particular, se trasluce al planteamiento kantiano la influencia no confesada de Crusius y, de modo aún más directo, de su maestro Knutzen, a quien hace explícita referencia en *GwS*, § 6. Crusius, en efecto, elabora una doctrina de la conexión entre el alma y el cuerpo que, entre otras cosas, se sustenta en la idea de una identificación parcial entre algunas de las cualidades de ambos tipos de entidades: tanto el alma como las sustancias materiales comparten la propiedad de “ocupar un lugar” (vid. *Entwurf*, § 46). Knutzen, por su parte, en su *Systema* había defendido también contra Descartes una cierta homogeneidad entre el alma y las partes simples de los cuerpos, atribuyendo la espacialidad a todas las sustancias, incluida el alma (vid. *Systema*, § 37).

demás, trasformándose su unidad recíproca en nada más que una apariencia de interacción cuyo fundamento último radica en la programación preestablecida entre los despliegues de los predicados conceptuales definidores de cada sustancia. Así, *mundus* para Leibniz no significa otra cosa que un conjunto de entes idealmente vinculados entre sí, pero carentes de toda interconexión real. A través de la toma de conciencia nítida del distingo entre la noción de fuerza y su carácter representativo, Kant reacciona contra la idea leibniziana de mundo como totalidad idealmente unificada, ofreciendo un nuevo modelo de integración cosmológica. La aplicación del concepto de fuerza al plano cosmológico, en efecto, reconduce el fundamento de la unidad de los entes mundanales desde la capacidad representativa intrínseca de las mónadas leibnizianas —basada, en último término, en el principio supremo del cual proceden— hacia la fuerza esencial externamente determinante que entrelaza a las sustancias. Así, un mundo (*Welt*) es para Kant una totalidad especificada a partir del hecho de la conexión *real* entre los elementos que lo componen (Ak I: 22, 15-17; 22, 34-23, 1)²⁶.

26 Esta explicación de la unidad del mundo por referencia a la interconexión de los entes que lo llenan contiene una implicancia que, si bien es formulada al margen de la línea argumentativa central y como nada más que el esbozo de una consideración reservada (Ak I: 25, 28-29), constituye una de las propuestas más sugerentes y de mayor alcance especulativo que pueden encontrarse en *GwS*. Kant enfatiza la idea de interconexión como rasgo definidor de un *Welt*. Siendo esto el caso, dos o más entidades existentes que no se encuentren mutuamente enlazadas no podrán ser consideradas como partes de una misma totalidad. Desde el punto de vista del rigor metafísico, Kant piensa que esto es perfectamente posible. En efecto, “eine Substanz mit andern ausser ihr in einer Verbindung und Relation, oder sie ist es nicht. Weil ein jedwedes selbständige Wesen die vollständige Quelle aller seiner Bestimmungen in sich enthält, so ist nich nothwendig zu seinem Dasein, dass es mit andern Dingen in Verbindung stehe. Daher können Substanzen existiren und dennoch gar keine äusserliche Relation gegen andere haben, oder in einer wirklichen Verbindung mit ihnen stehen” (Ak I: 21, 35-22, 5). De este modo, además de nuestro mundo actual puede que existan *actualmente* una pluralidad de universos paralelos a él, ya que “es bien posible que *exista* realmente una cosa, a pesar de no estar *presente* en ninguna parte del universo” (Ak I: 22, 5-7; cursivas añadidas). La identidad entre nuestro mundo y la totalidad de la creación queda de este modo desestructurada, ya que ésta puede encontrarse fragmentada en diversos *Welten* autónomos y separados del actual.

CAPÍTULO II

ND Y LA FUNDACIÓN DEL SISTEMA DEL *INFLUXUS PHYSICUS*

1. § 10. INTRODUCCIÓN. EL ALCANCE ONTOLÓGICO DE LA INVESTIGACIÓN ACERCA DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS DEL CONOCIMIENTO

El problema de la interconexión de las sustancias naturales ocupa parte importante de la investigación emprendida por Kant en *ND*. Mientras que en la mayoría de los escritos precríticos la temática del comercio intersubstancial se plantea básicamente como una cuestión subyacente y subordinada al tratamiento de otros problemas filosóficos, aquí en cambio recibe un tratamiento detenido y explícito. En efecto, luego de analizar, en la Sección Primera, los principios de Identidad y de Contradicción¹, en las secciones Segunda y Tercera del tratado Kant emprende el análisis y la discusión del principio de Razón Suficiente —o, según prefiere llamarlo, de Razón Determinante (*ratio determinantis*)—² y de dos principios causales derivados a partir de éste que, según señala, “son en extremo ricos en consecuencias (*consectariorum feracissima*)” (Ak I: 410, 14-15). El tratamiento de estos principios, planteado explícitamente en oposición a los sistemas dogmáticos leibnizo-wolffianos, constituye la explicación y defensa más detallada del *influxus physicus* que Kant realizara durante todo el período precrítico.

1 Para el tratamiento kantiano de los principios de Identidad y Contradicción vid. Ak I: 388-391; 393, 24-28

2 Para justificar este cambio terminológico —que, por lo demás, ya había sido anteriormente adoptado por Crusius— Kant provee en *ND* dos razones fundamentales. (1) En primer lugar, Kant atribuye circularidad a la formulación wolffiana del principio de Razón Suficiente. En efecto, en *Ontologia*, § 56, Wolff define *ratio* como “*id, unde intelligimur, cur aliquid sit*”. Kant argumenta que la expresión “por qué” (*cur*) significa “en virtud de qué razón” (*quam ob rationem*) y, siendo esto el caso, la definición wolffiana caería en una clara circularidad. *Mutatis mutandi*, en efecto, ella establecería que una *ratio* es “aquello por referencia a lo cual es posible entender en virtud de qué *ratio* algo es antes que no es” (Ak I: 393). La misma objeción, valga señalar, podría Kant haber dirigido a Baumgarten, quien en su *Metaphysica*, § 14, define *ratio* (*Grund*) como “*id, ex quo cognoscibile est, cur aliquid sit*”. El cambio de nombre, pues, distancia a Kant de este tipo de error cometido en la tradición leibnizo-wolffiana. (2) En segundo lugar, la expresión *ratio sufficientis* —argumenta Kant— es ambigua, ya que no señala de manera inmediatamente clara cuánto es suficiente (Ak I: 393).

Según establece el título del tratado, la investigación emprendida en *ND* se orienta en vistas de una nueva clarificación de los primeros principios del conocimiento metafísico. Esta clarificación —según hace notar un comentador contemporáneo— toma tácitamente la forma de una investigación en torno a los fundamentos últimos de la posibilidad de la verdad o, de manera más precisa y manifiesta, en torno a ciertos principios sin los cuales no sería posible el conocimiento del ser verdadero (vid. Reuscher, 1977, pp. 18-19). Ahora bien, pese a este explícito planteamiento del problema dentro del campo propio de la lógica y la epistemología —Kant mismo, hay que hacer notar, caracteriza estos cinco principios como principios del conocimiento (*cognitio*) (Ak I: 387) y primeros eslabones en la cadena de la verdad (*veritas*) (Ak I: 391)—, parece sin embargo parcial restringir la investigación de *ND* a un ámbito de cuestiones de alcance únicamente lógico y epistemológico. Como acertadamente han hecho notar Schönfeld y Reuscher, *cognitio* y *veritas* no constituyen en este contexto categorías exclusivamente lógicas y epistémicas, sino que, antes bien, ambos conceptos deben ser interpretados en un sentido lo suficientemente amplio como para abarcar también cuestiones de orden ontológico. La investigación kantiana, sobre la base del análisis de estos cinco principios, se orientará en vistas del esclarecimiento tanto de los fundamentos de la estructura de las proposiciones verdaderas cuanto de la estructura de los estados de cosas en el mundo (vid. Schönfeld, 2000, p. 133 ss.; Reuscher, 1977).

Según se desenvuelve la exposición de Kant, los principios de Identidad y Contradicción sólo presentan una relevancia ontológica implícita. Pero la perspectiva preferentemente lógica presente en el análisis de estos da paso, ya a partir de la Sección II del tratado, a cuestiones cada vez más marcadamente metafísicas. Esta ampliación de perspectiva puede apreciarse a partir de consideraciones relativas al tratamiento kantiano del principio de Razón Determinante. En la Prop. V de *ND* define Kant: “Nada es verdadero sin una razón determinante” (Ak I: 393, 23: *Nihil est verum sine ratione determinante*). Así formulado, el principio parecería hacer sin más referencia a la estructura de las *proposiciones* verdaderas³. Poco antes, sin embargo, dentro el contexto de análisis relativo a los conceptos de “determinación” (*determinatio*) y “razón” (*ratio*) Kant introduce la distinción entre fundamentos (*rationes*) antecedentemente determinantes (*antecedenter determinans*) y consecuentemente determinantes (*consequenter determinans*), reformulando con ello los límites del campo de validez y significación del principio (Ak I: 391-392). *Determinar*

3 Vid. también Ak I: 393, 24-32.

(*determinare*) —escribe Kant en la Prop. IV de *ND*— es “poner un predicado con exclusión de su opuesto” (Ak I: 391, 34-35: *determinare est ponere praedicatum cum exclusione oppositi*), y razón (*ratio*), por su parte, es definida como “aquello que determina un sujeto en relación a un predicado” (Ak I: 391, 35-36: *quod determinat subiectum respectu praedicati cuiusdam, dicitur ratio*). Sobre la base de las distinciones precisadas, el principio de Razón Suficiente —continúa Kant— puede operar de dos maneras: (i) como mecanismo causal antecedentemente determinante de la existencia de los objetos reales, y (ii) como razón consecuentemente determinante de las proposiciones verdaderas (Ak I: 392, 5-6). En el primer caso, la determinación por parte de un fundamento ocurre como determinación causal de los objetos y su llegar a ser, operando así el principio como fundamento metafísico o razón de las existencias (*ratio cur vel fiendi*) (Ak I: 392, 5). En el segundo caso, por su parte, el ser determinado por una razón ocurre como determinación de un concepto —la cosa articulada como sujeto de una proposición— en relación a un predicado. Esta vinculación determinante envuelve una especificación cognitiva sobre cuya base es posible la determinación del sujeto en relación al predicado, haciendo, de este modo, causalmente posible el conocimiento (*ratio quod vel cognoscendi*) (Ak I: 392, 6)⁴.

Así, pues, el principio de Razón Determinante posee tanto un alcance lógico, en cuanto condición de toda verdad, como un alcance ontológico, en cuanto *ley causal*. El nivel metafísico de la investigación de *ND* se volverá aún más evidente en la Sección Tercera, destinada al tratamiento de dos principios causales, corolarios del principio de Razón Suficiente: los principios de Sucesión (*successionis*) y de Coexistencia (*coexistentiae*) (vid. Ak I: 410-16). Kant, que al inicio del tratado había comenzado hablando de lógica y del concepto de verdad, concentrará en adelante su atención en problemas

4 Para esta distinción entre una razón de las verdades y una razón de las existencias vid. también Ak II: 202, Ak VIII: 193 ss. y RR. 3719, 3756 (Ak XVII). En su doble dimensión de principio de las existencias y principio lógico de razón, el principio de Razón Determinante posee un alcance diferente en cada uno de sus ámbitos de aplicación. En cuanto principio lógico de razón rige exhaustivamente y sin excepciones: toda proposición verdadera lo es en virtud de alguna razón determinante, ya sea ésta una o un conjunto de proposiciones distintas de sí, o bien la relación de identidad total o parcial que pudiese existir entre el sujeto y el predicado de una misma proposición. Esta universalidad de aplicación del principio no se da, en cambio, en relación a toda cosa existente. En efecto —sostiene Kant—, sería absurdo pensar que una cosa posee en sí la razón de su propia existencia, ya que, si fuese este el caso, ésta tendría que ser a la vez anterior y posterior a sí misma (Ak I: 394, 10). Es por ello que Kant distingue entre las cosas contingentes, que poseen la razón de su existencia fuera de sí mismas, y las cosas necesarias, que *no poseen razón alguna ni la requieren* (Ak I: 394, 17-21; 396, 8-21). Todo el universo de los seres contingentes se encuentra, así, sometido al principio de razón de las existencias.

relativos a las sustancias, sus relaciones de interconexión, la posibilidad del cambio en la naturaleza y la sustancia divina.

2. § 11. INSUFICIENCIAS DE UNA CONSIDERACIÓN PURAMENTE MECÁNICA DEL PROBLEMA DE LA INTERACCIÓN. LA CRÍTICA DE EULER A LA ARMONÍA PREESTABLECIDA.

Antes de pasar a comentar en detalle los principios de Sucesión y Coexistencia, conviene sin embargo que nos detengamos todavía un poco más en precisiones de conjunto relativas al modelo heurístico característico de *ND* y, en particular, al nivel de análisis en que la investigación se sitúa. Según hemos venido argumentando, el tratamiento de los primeros principios del conocimiento metafísico, en cuanto posee una fuerte connotación ontológica, trasciende en su amplitud y generalidad al tipo de planteamiento exclusivamente lógico y epistémico en el que en un principio pareciera consistir. Ahora bien, por la misma razón que es preeminentemente metafísico, el tratamiento kantiano se distancia a su vez de los tipos de intento de teorización del mundo natural efectuados desde la perspectiva de la emergente ciencia matemática de la naturaleza —concretamente desde la mecánica newtoniana—, y que por la época se habían en varias ocasiones esgrimido en contra de la doctrina leibniziana de la armonía preestablecida. Más aún —y este punto ha de tenerse especialmente presente—, la misma efectividad y rédito que la posición kantiana posee en vistas a desarticular dicha doctrina reside justamente en el hecho de que la cuestiona desde principios que, más allá de la verdad de los postulados newtonianos en torno a la legalidad del comportamiento de los cuerpos —verdad ésta que, por los demás, los leibnizianos en varios aspectos estuvieron dispuestos a suscribir—, se sitúan en un nivel de competencia específicamente metafísico y, por lo mismo, fundante en relación a aquellos. Veámoslo con un ejemplo.

El advenimiento de la ciencia newtoniana, entendida en el sentido amplio de un cuerpo doctrinario explicativo de la estructura y propiedades del mundo natural en general, a la vez que introdujo serios cuestionamientos a la filosofía cartesiana, entró por su parte en choque con el sistema leibnizowolffiano, suscitando en la Prusia del siglo XVIII una de las mayores confrontaciones filosóficas que hayan tomado forma durante la modernidad⁵.

5 Una reconstrucción general, de tipo más bien historiográfico, del desarrollo de la polémica entre leibnizianos y newtonianos puede encontrarse en CALINGER, R. (1969), pp. 319-30. De mayor profundidad filosófica y amplitud de alcance es el trabajo de Cassirer, (1943). Vid. también SCHÖNFELD, M., 2000, p. 162.

Irreductibles discrepancias entre sus correspondientes concepciones acerca de la naturaleza divina, la estructura y propiedades del universo y de las sustancias materiales, la ontología del espacio y del tiempo, la noción de fuerza y de acción a distancia y, por sobre todo, diferencias insalvables entre dos *metodologías* diversas, trazaron en aquella época una brecha teórica de grandes magnitudes entre la intelectualidad newtoniana y leibniziana⁶. Dentro de este contexto polémico, la doctrina leibniziana de la armonía preestablecida y los principios sobre cuya base se sostenía fueron un blanco privilegiado de la crítica de los newtonianos. Leonhard Euler —junto a Maupertuis quizá uno de los científicos más comprometidos con la causa de Newton— elabora en sus *Réflexions* (1748) una crítica, a su juicio definitiva, de la doctrina del comercio preestablecido y una defensa de la realidad del influjo entre las sustancias finitas. En particular, la ley newtoniana de inercia, sostiene Euler, sería incompatible con la verdad de la teoría leibniziana e impediría, dada su incuestionable verdad, que ésta fuese el caso. La ley de inercia, en efecto, sostiene que todo cuerpo, sea que se encuentre en movimiento o en reposo, *preserva* su estado: un cuerpo en reposo tiende a permanecer en reposo y un cuerpo en movimiento tenderá a continuar indefinidamente en movimiento, en la misma dirección y a velocidad uniforme⁷. Ahora bien, si la ley de inercia es válida, y si observamos además a cada momento cambios de estado en la naturaleza, ¿qué ha de ser el caso —se pregunta Euler— para que esto sea

6 H-J. de Vleeschauwer ha expresado bien el clima polémico característico de este periodo del pensamiento alemán: “Conflicto entre la deducción y la inducción o, en otras palabras, entre los métodos sintético y analítico; conflicto entre las matemáticas y la filosofía; conflicto entre el principio de Razón Suficiente y el de causalidad; conflicto entre la lógica y lo real; conflicto entre la monadología y la geometría; conflicto entre el carácter absoluto y la relatividad del espacio; oposición entre la armonía preestablecida y el influjo físico... Todos estos conflictos derivan del choque de los *Principia mathematica* de Newton con la metafísica leibniz-wolffiana... Toda la historia del pensamiento alemán se resume en estas oposiciones y Kant hará su aprendizaje de filósofo meditando y discutiéndolas durante veinte años” (VLEESCHAUWER, H. J., 1939, pp. 21-22). A esta descripción general cabría por cierto agregar las profundas discrepancias teológicas existentes entre ambas escuelas de pensamiento (vid. PLACENCIA, L. 2007, pp. 66-72).

7 Vid. Newton *PM*, Ley 1, p. 416: “Todo cuerpo persevera en su estado de estar en reposo o de moverse uniformemente en línea recta (*in directum*), excepto en cuanto sus estados son compelidos por fuerzas impresas.” Poco antes, en la sección correspondiente a las definiciones, Newton define la fuerza impresa como aquella “acción ejercida sobre un cuerpo que cambia su estado de reposo o de movimiento uniforme en línea recta” (*PM*, def. 4, p. 405). La ley de inercia, pues, según pretende probar Euler, excluiría la posibilidad de que los cuerpos pudiesen iniciar un movimiento, o bien permanecer en estado de reposo, *desde sí mismos* a partir de una fuerza *ínsita* sin referencia a la acción externamente determinante de una fuerza *impresa* (externa) dada.

posible? Parece claro que, supuesta la ley de inercia, la fuente última del movimiento no puede radicar, según pretendían los leibnizianos, en la propia capacidad interna de las sustancias: en un mundo de sustancias aisladas, en donde no existe influjo externo alguno, permanecerían ellas o bien eternamente inmóviles en estado de reposo o bien en perpetuo movimiento uniforme. Siendo esto el caso —concluye Euler— la posibilidad del cambio en la naturaleza se sustenta en el hecho, garantizado desde la incuestionabilidad de la mecánica, de que las sustancias se encuentran en un cierto orden de relaciones de influjo recíproco basado en la actividad de fuerzas impresas externamente determinantes (vid. OO II, 11, 161)⁸.

Desde un punto de vista sistemático, la estrategia euleriana cobra especial sentido desde su concepción metodológica —generalizada en los enfoques

8 En realidad, desde una perspectiva más amplia, la crítica de Euler a la doctrina de la armonía preestablecida por referencia a la ley newtoniana de inercia puede considerarse como una arista particular de su rechazo general de la teoría monadológica de Leibniz, rechazo éste que se basa, entre otras cosas, en la interpretación euleriana de la noción de fuerza. En los primeros §§ de su escrito *De la force* (1744) (OO, II, 8, 27-53), dentro del contexto de análisis relativo al problema de la constitución esencial de las sustancias corpóreas, Euler introduce importantes reflexiones en torno al concepto de inercia y, específicamente, a su relación con el concepto de fuerza. Según Euler, la fuerza —que es un principio radicado en un agente externo— constituye la causa de un cambio de estado, ya sea de reposo o de movimiento uniforme, en tanto que la inercia —que es un principio intrínseco— designa la causa de la conservación espontánea de dicho estado cuando no actúan fuerzas externas. Pero la distinción euleriana entre fuerza e inercia constituye en realidad nada más que una diferenciación meramente nominal. La inercia, en efecto, *en cuanto* principio interno y con respecto al cuerpo cuyo estado conserva, no puede ser llamada con propiedad fuerza, pero en relación a *otros* cuerpos puede llegar a serlo, ya que posee la virtualidad de resistir al cambio de estado suscitado y, de esta manera, actuar como principio externamente determinante. La noción de fuerza, de este modo, queda *relativizada y reducida* al concepto de fuerza inercial. Ella consiste en nada más que un vínculo entre dos cuerpos que intercambian sus respectivos movimientos, de modo que, *dependiendo de cuál de ellos sea tomado como referencia*, puede aparecer, en cuanto sufre el ejercicio de una fuerza externa, como paciente de la acción, o bien, en cuanto ofrece una resistencia a dicho ejercicio, como agente. Ahora bien, más allá de las cuestiones de detalle que esta caracterización pueda implicar, lo importante para nuestros fines radica en constatar cómo es el caso que Euler, al sostener implícitamente que la fuerza es algo puramente relativo, no absoluto y reducible a la fuerza de inercia, provee las bases teóricas para justificar su idea central, directamente opuesta a los postulados del dinamicismo leibniziano, según la cual la fuerza de inercia basta para explicar satisfactoriamente *todos* los cambios que se suceden en el universo corpóreo, sin necesidad de recurrir a una fuerza activa adicional (vid. *De la force*, § 1 [OO, II, 8, 28 ss]). Estas consideraciones, como es fácil de ver, echan por tierra —o al menos eso pretenden— la dinámica de Leibniz y, en general, toda su concepción monadológica del universo, en la cual se defendía, como tuvimos oportunidad de ver, la existencia de fuerzas activas originarias e irreducibles a toda fuerza de corte mecánico (vid. ARANA, J., 1994, pp. 34-35). Para mayores precisiones en torno a la noción euleriana de fuerza vid. *Recherches physiques sur la nature des moindres parties de la matière* (OO, III, 1, 3-15).

newtonianos— según la cual la ciencia mecánica constituye, desde la solidez e irrefutabilidad de sus fundamentos, un *canon* y una guía para la especulación metafísica. En los primeros §§ de sus *Réflexions*, luego de presentar las razones por las que debemos creer en la verdad de las leyes de la ciencia mecánica, escribe Euler:

(...) en tanto es objeto de la metafísica investigar la naturaleza y propiedades de los cuerpos, la verdad de las leyes de la mecánica estarán disponibles para hacer de guía a estas complicadas investigaciones (*sc.*, las de la metafísica). Ya que, por muy bien fundado que parezca, *uno tendrá pleno derecho a rechazar todo razonamiento e idea en esta ciencia si es que conduce a conclusiones contrarias a las verdades de la mecánica; y uno estará autorizado a admitir sólo aquellos principios que sean compatibles con ellas*. Las primeras ideas que nos formamos de los objetos externos son usualmente tan oscuras y poco determinadas que es extremadamente peligroso derivar consecuencias de ellas. Siempre es un gran paso, por consiguiente, conocer de antemano y desde otro lugar ciertas conclusiones con que la metafísica debe concordar. *Serán estas conclusiones las que deberán regular y determinar las primeras ideas de la metafísica.*” (*Réflexions*, §§ 2-3 [OO, III, 2, 376-77]; énfasis agregado).

Como puede con claridad apreciarse en el pasaje, Euler no admite que la reflexión metafísica en torno a los primeros principios de la realidad natural deba desvincularse de una aproximación matemático-mecánica a ella, sino que, muy por el contrario, mecánica y metafísica deben conciliarse. Esta conciliación, más aún, no consiste meramente en una equiparación yuxtapositiva entre ambas, sino que, desde un punto de vista heurístico, la ciencia mecánica asume un papel directriz y orientador con respecto a las investigaciones metafísicas, convirtiéndose en piedra de toque para ellas. En este sentido, los principios de la mecánica constituyen un elemento criteriológico necesario por referencia al cual los metafísicos de la naturaleza y físicos especulativos deben juzgar sus resultados: si estos no sirven para deducir aquellos, o si no son plenamente consistentes con los logros de la ciencia mecánica, entonces deben ser sin más rechazados. Por eso —escribe Euler poco más adelante— “los metafísicos, lejos de negar estos principios que nos garantiza la mecánica, tratan más bien de deducirlos y demostrarlos mediante sus ideas”⁹. De este modo es planteado en su máxima generalidad el proyecto especulativo de

9 Vid. *Réflexions*, § 3 (OO, III, 2, 377); vid. también OO IV, A, 6, 95

Euler, quedando en él paradigmáticamente invertida la tradicional jerarquía epistemológica entre la metafísica y el resto de los saberes.

Sobre esta base, suscrito el rol regulador que los principios y logros teóricos de la mecánica ejercen sobre la metafísica, Euler pretende haber planteado un serio desafío a la doctrina leibniziana de la armonía preestablecida: no sería consistente, en efecto, sostener —como señala el principio de inercia— que todo cuerpo tiende a preservar naturalmente su estado, y a la vez defender —según enseña la doctrina de la armonía preestablecida— que toda sustancia es para sí misma principio de sus cambios y razón interna de sus propios movimientos (vid. OO, II, 11, 159).

La cuestión reside ahora en evaluar qué tan serio es en realidad este desafío y si acaso introduce sin más, según cree haber mostrado Euler, un problema de fondo para la filosofía de Leibniz. La idea sobre la cual radica todo el peso de la argumentación euleriana se encuentra, claro está, en su peculiar concepción de las relaciones entre la mecánica y la metafísica. Si rechazáramos, en efecto, la jerarquización euleriana entre ambas ciencias o, por lo menos, si diferenciáramos sus respectivos niveles de competencia, entonces, al menos por principio, las tesis de la ciencia matemática de la naturaleza y de la mecánica no tendrían por qué siquiera tocar los principios y postulados de la metafísica. Y esto es justamente lo que ocurre, al menos en un sentido lo suficientemente relevante como para escapar a la crítica de Euler, en la filosofía leibniziana. En primer lugar, resulta sugestivo a este respecto que tanto Leibniz como Wolff están dispuestos a reconocer la verdad de la ley newtoniana de inercia. La distinción entre el nivel de análisis propio de la metafísica, circunscrita al ámbito específico de las *sustancias*, por un lado, y de la ciencia natural, enfocada en el esclarecimiento de la estructura y propiedades mecánicas de los *cuerpos*, por el otro, permite a Leibniz soslayar la pretendida problematización de Euler: mientras que la tesis de la armonía preestablecida constituye una doctrina metafísica, el principio de inercia, al igual que toda otra verdad mecánica, rige únicamente en el ámbito restringido de los cuerpos y de la legalidad de sus comportamientos físico-mecánicos. Según vimos, el idealismo monadológico de Leibniz concibe a las sustancias individuales como unidades completas que autocontienen intrínsecamente la totalidad del universo, expresándolo espontáneamente por razón de su actividad representativa interna. Pero este principio activo de representación y expresión —el cual constituye, en último término, la base de la posibilidad de la armonía preestablecida—, justamente en cuanto se sostiene en la completitud del concepto sustancial, *no se aplica a los cuerpos entendidos como meros agregados*, que son estrictamente el objeto de la ciencia mecánica (vid. *supra*

pp. 29-30). Alison Laywine ha hecho notar acertadamente este punto crucial, señalando que, ante la crítica de Euler, Leibniz bien podría haber respondido apelando a esta distinción de niveles (vid. Laywine, 1996, pp. 28 ss). Según Leibniz, en efecto, la inercia constituye una especie de principio pasivo, denotativo de cierta imperfección¹⁰, radicado en la dimensión de materialidad de los cuerpos y por cuya virtud ofrecen estos resistencia al cambio o, lo que es lo mismo, manifiestan una tendencia a preservar el estado en que se encuentran¹¹. Pero ello, como es fácil de ver, no impide que, en un nivel metafísico de consideración, las sustancias —no ya los cuerpos— constituyan la fuente interna originaria en la cual radica la posibilidad del cambio y desde la cual se genera el posicionamiento sucesivo de determinaciones.

3. § 12. EL PRINCIPIO DE SUCESIÓN Y LA POSIBILIDAD DEL CAMBIO EN LA NATURALEZA

Precisamente en la medida en que es perfectamente conciente de las insuficiencias que supone el tipo de estrategia euleriana en orden a cuestionar principios situados en un nivel estrictamente metafísico de consideración, Kant elabora su doctrina del influjo entre las sustancias sobre la base de principios puramente metafísicos, independientes de la ciencia mecánica de la naturaleza y fundantes en relación a ellos¹². En este sentido, es importante tener

10 Vid., v. gr., *Monadologia*, §42: “(...) les Creatures ont leur perfections de l’influence de Dieu, mais qu’elles ont leur imperfections de leur nature propre, incapable d’être sans bornes. Car c’est en cela qu’elles sont distinguées de Dieu. Cette *imperfection originale* des creatures se remarque dans l’inertie naturelle des corps.” (GP VI, 613). La última frase, en donde se hace alusión a la idea leibniziana de inercia, figura únicamente en el primer borrador del escrito (GP VI, 613). Vid. también C, 16, 22; GP VI, 499.

11 Leibniz, pues, no rechaza la validez del principio de inercia, sino sólo la exhaustividad de su aplicación: el principio vale para los cuerpos *per se* (agregados), pero no para las sustancias. El siguiente pasaje de *IN*, § 11 es claro a este respecto: “corpora sint per se inertia (...) hactenus scilicet ut quod semel quiescere aliqua ratione ponitur se ipsum eatenus in motum concitare non possit, nec sine resistantia ab alio concitari patiatur non magis quam suapte sponte mutare sibi potest gradum velocitatis aut directionem quam semel habet, aut pati facile ac sine resistantia, ut ab alio mutetur. Atque adeo fatendum est, extensionem, sive quod in corpore est geometricum, si nude sumatur, nihil in se habere, unde actus et motus proficiscatur: imo potius materiam resistere motui per quandam suam inertiam naturalem (...).” (GP IV, 510; énfasis mío). Para el concepto de inercia en Leibniz vid. también *Theodicée*, § 20, §§ 27-31, § 153, §§ 377-80 (GP VI, 114-15, 118-21, 201, 339-41); C 16, 22; GP II, 171; GP III 94, 636; GP IV, 395, 464; GP V, 111; GP VI, 499; GP VII, 508, 511.

12 Ello, no obstante, sin perjuicio de que, al menos hasta cierto punto, Kant reconozca que los principios de la ciencia mecánica pueden servir como pautas de *orientación* a las investigaciones metafísicas. Así, v. gr., en *GwS*, § 6, Kant apela a las leyes de la mecánica en vistas a corregir las concepciones metafísicas, a su juicio desviadas, acerca de la unión entre el alma y

presente que la teoría kantiana, al situarse en un nivel metafísico de consideración, podría, al menos por principio, desarticular la concepción leibniziana de la relaciones intermonádicas.

El principio causal de Sucesión —cuarto principio de *ND*— es abordado por Kant desde la perspectiva abierta por consideraciones relativas al problema de la posibilidad del cambio en la naturaleza. Según se verá, el punto principal de la crítica kantiana a la teoría de la armonía preestablecida consiste en probar que una filosofía que tenga a las sustancias por entidades causalmente aisladas es incapaz de dar cuenta satisfactoria de la posibilidad del cambio en la naturaleza.

En la Prop. XII de *ND* presenta Kant el principio de Sucesión:

Ningún cambio (*mutatio*) puede ocurrir a las sustancias sino en cuanto están conectadas con otras (*cum aliis connexae sunt*); su dependencia recíproca (*dependentia reciproca*) determina sus mutuos cambios de estado (Ak I: 410, 18-20)¹³.

Claramente, el principio, si es que válido, socava en sus bases la teoría leibniziana de la armonía preestablecida. En ella, en efecto, se enseña entre sus postulados metafísicos centrales que, como escribe Leibniz en *Monadologia*, § 11, “los cambios naturales de las mónadas provienen de un *principio interno*, ya que en su interior no podría influir causa externa alguna” (GP VI, 608), mientras que Kant, por el contrario, declara que ninguna sustancia puede efectuar cambios en y por sí misma, sino que todo cambio en una sustancia debe ser el efecto de la actividad externamente determinante de sustancias distintas de sí. En este sentido, si no existiese interconexión externa, entonces el mundo permanecería inmutable y, con ello, sin tiempo. Pese a que no encontramos en la formulación del principio ninguna alusión explícita a las condiciones de la sucesión como modo temporal, la concatenación de condiciones que subyace al principio es claramente la siguiente: los cambios de las sustancias, en cuanto procesos dinámicos, implican interacción, ya que la interacción es condición del cambio y éste a su vez lo es del tiempo en su modo sucesivo. El tiempo sucesivo es así derivado respecto al cambio y éste

el cuerpo, y ello al punto de llegar a señalar que, siendo estas leyes y la naturaleza del movimiento correctamente comprendidas, “el influjo físico recibe no poca luz (*der physische Einfluss bekommt kein geringes Licht*)” (Ak I: 20, 26-27).

13 Como han hecho notar Walford / Meerbote, (1992), p. 421, nota 55, el principio puede verse como un primer antecedente del principio de la Sucesión (*Zeitfolge*) temporal según la Ley de la Causalidad (*Kausalität*) establecido en la Segunda Analogía de la Experiencia de la *KrV*: “Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.” (A189 / B232).

respecto a la conexión externa entre las sustancias. Las sustancias causalmente aisladas podrían existir, pero no experimentarían cambios y estarían, por ello, congeladas en el tiempo (Ak I: 410, 20-28)¹⁴.

En términos generales, el principio contiene dos tesis distinguibles. (a) La primera, de carácter más bien negativo, establece que la interconexión de las sustancias finitas constituye una condición de posibilidad de sus cambios de estado. En este nivel de argumentación, si bien queda ya planteado con suficiente claridad el rechazo a la doctrina leibniziana de la armonía preestablecida, no se especifica sin embargo nada más que una *conditio sine qua non* del cambio en las sustancias. (b) De ahí la necesidad de ampliar el principio, en una línea ahora de carácter constructivo, de modo que sea especificado, además de la necesidad de la interconexión, cómo ha de darse dicha interconexión para que positivamente constituya una explicación satisfactoria del cambio en la naturaleza. La segunda parte del principio —*quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat*” (Ak I: 410, 19-20)— provee esta requerida explicación positiva.

a) *La interconexión real de las sustancias finitas y la posibilidad del cambio y de la temporalidad en su modo sucesivo. Tres argumentos*

La primera tesis (negativa) del principio de Sucesión sostiene, pues, que “ningún cambio puede ocurrir a las sustancias sino en cuanto están conectadas (*connexae*) con otras.” Kant provee tres argumentos, todos basados en su idea del modo según el cual las determinaciones son puestas en las sustancias por sus correspondientes fundamentos, justificando la imposibilidad de que ellas puedan, desconectadas, producir cambios en sí mismas. Veamos cómo corren estos argumentos.

(A₁) Supóngase que una sustancia simple —escribe Kant en su primer argumento— cuya conexión con otras ha sido cancelada (*nexu aliarum solutam*), existiese aisladamente; sostengo que no podría ocurrir ningún cambio (*permutationem*) a sus estados internos. Las deter-

14 *Mutatis mutandi*, la misma estructura de concatenación de condiciones para la temporalidad sucesiva es presentada por Kant en la *KrV* dentro del contexto de la Segunda Analogía de la Experiencia. La sucesión objetiva —sostiene ahí Kant— sólo puede establecerse por referencia a la acción causal de los entes (fenoménicos) cuyas determinaciones se suceden (vid. *KrV*, B 233). En la *KrV*, sin embargo, el peso de la argumentación radica en la premisa según la cual el tiempo, cualquiera sea su modalidad, no puede él mismo ser percibido. Además, la causalidad, como es sabido, constituye en la *KrV* una categoría pura del entendimiento cuyo tratamiento y discusión se sitúan dentro del contexto de análisis trascendental relativo a la posibilidad del conocimiento de objetos.

minaciones internas, que ya pertenecen a la sustancia, son puestas por fundamentos (*rationibus*) internos que excluyen los opuestos. <Así>, si quieres que otra determinación se suceda, hay que poner otro fundamento; pero (...) en cuanto, por razón de lo supuesto, ningún fundamento externo puede añadirse, es patente que la nueva determinación no puede ser introducida (Ak I: 410, 30-35).

En su estructura formal, el argumento procede como una reducción al absurdo: Kant quiere probar que la interconexión entre las sustancias es condición de posibilidad de sus cambios y para ello muestra la contradicción que se sigue de la negación de su propia posición. La idea principal que Kant parece tener en vistas aquí es que todo cambio, para realizarse, requiere del advenimiento de una nueva determinación y, por ello, de una nueva *ratio*, fundamento o causa sobre cuya base pueda explicarse el posicionamiento de esta nueva determinación. El nuevo fundamento requerido, sin embargo, no puede buscarse ni (i) fuera de la misma sustancia, ni (ii) tampoco dentro de ella. Si esto es el caso, entonces se sigue que la sustancia no puede experimentar cambio alguno, ya que no se entiende cómo podría advenirle la nueva determinación. La restricción consignada en (i) viene justificada *ex hypothesi*, ya que se ha asumido, según se sostiene en el sistema de la armonía preestablecida, que las sustancias son entidades causalmente aisladas. La restricción consignada en (ii) requiere, en cambio, un análisis más detenido.

Ante todo, dos consideraciones adicionales pueden ayudarnos a comprender mejor el argumento de Kant. (1) La argumentación procede, en primer lugar, a partir de una cierta idea general de cambio según la cual éste no puede simplemente ser entendido como la mera sustracción o adición de una cierta determinación, sino que, antes bien, debe concebirse en el sentido fuerte de un reemplazo de dos determinaciones contradictorias. Este modelo —presente, *v. gr.*, en la filosofía natural aristotélica—¹⁵ concibe el cambio, en términos generales, como el tránsito desde una determinación positiva a una determinación negativa —de x , por ejemplo, a $\neg(x)$ —, y viceversa. Así, para que una sustancia pueda cambiar, ella debe perder una de sus determinaciones y reemplazarla por otra que es incompatible. Desde un punto de vista textual, parece plausible que Kant tenga en vista aquí este tipo de modelo explicativo ya que en la Prop. IV de *ND*, según tuvimos oportunidad de ver, señala explícitamente que “determinar (*determinare*) significa poner un predicado con exclusión del opuesto (*cum exclusione oppositi*)” (Ak I: 392, 34-35; énfasis agregado). (2) Por otro lado, una segunda cuestión importante puede

15 Vid. *v. gr.*, *Física*, I, 7, esp. 190a18-20.

plantearse a partir de algunas consideraciones generales relativas al principio de Razón Determinante. Si este principio establece, tanto en su alcance lógico como ontológico que, para el posicionamiento de toda determinación, debe haber una razón, fundamento o causa por cuya virtud dicha determinación sea puesta antes que no lo sea, entonces es necesario que exista una razón, fundamento o causa tanto para la nueva cuanto para la primera determinación cuyos ser puesto y reemplazado constituyen el proceso del cambio. Pero este principio determinante —sostiene el argumento— no puede ser *interno* a la misma sustancia que experimenta el cambio. En efecto, si, como recién se señaló, el cambio es un proceso en el cual se produce un reemplazo entre determinaciones opuestas e incompatibles, entonces los fundamentos para dichas determinaciones deben ser a su vez contrarios entre sí. Si f es el fundamento para la propiedad P , entonces, y justamente en la medida en que es aquella *ratio* sobre cuya base se explica que sea el caso que P antes que $\neg(P)$, el fundamento para $\neg(P)$ tiene a su vez que ser opuesto a f , ya que de lo contrario no se entendería por qué pone $\neg(P)$ antes que P . Ahora bien, según tuvimos oportunidad de ver, la teoría de la armonía preestablecida se basa en la idea leibniziana de sustancia, la cual es entendida como aquello en cuya noción están contenidos, desde antes de la creación, todos los predicados posibles para dicha sustancia. Así, los fundamentos para el posicionamiento de determinaciones y predicados en una sustancia deben ser entendidos como principios internos basados en la misma noción de la sustancia, *i.e.*, no puede ser puesta una sustancia sin que a su vez sean puestos los fundamentos que le son esenciales o nocionales. De este modo —y esto, creo, constituye el núcleo del argumento kantiano— una teoría que conciba a las sustancias como entidades causalmente aisladas se ve obligada a poner *fundamentos contradictorios e incompatibles dentro de una misma sustancia*.

(A₂) Es necesario —señala Kant en el segundo argumento— que todo lo que es puesto por una razón determinante sea puesto simultáneamente (*simul*) con esa razón determinante. Sería absurdo, en efecto, que, puesta la razón determinante, no sea puesto lo determinado por la razón determinante (...) Pero, en cuanto el cambio (*mutatio*) es una sucesión de determinaciones, *i.e.*, en cuanto ocurre cuando una determinación que no estaba presente llega a ser (*oritur*) y, así, el ente es determinado en oposición (*ad oppositum*) a una cierta determinación que le pertenece, se sigue que no puede ocurrir cambio por virtud de las razones determinantes que son intrínsecas a la sustancia (Ak I: 411, 1-9).

El núcleo central de la argumentación gira claramente en torno a la cuestión relativa a la *simultaneidad* con que las determinaciones —al menos desde cierta perspectiva, según se verá— deben ser puestas por sus razones determinantes. En su estructura general, el argumento puede entenderse a partir de la consideración conjunta de los cuatro principios siguientes: (P₁) toda determinación, si es puesta, entonces requiere una razón por la cual es puesta antes que no lo es (principio de Razón Determinante). (P₂) Las determinaciones y sus razones son simultáneas. Así, *v. gr.*, si el fundamento *f* es puesto en *t*₁, entonces su determinación *P* es puesta también en *t*₁, y viceversa. (P₃) En el sistema de la armonía preestablecida, los fundamentos para las determinaciones son concebidos como internos y puestos desde antes de la creación en las nociones mismas de cada sustancia individual. (P₄) El cambio es sucesivo o, como señala Kant, consiste en una sucesión de determinaciones. De este modo, si consideramos conjuntamente sobre todo lo establecido en los tres últimos principios, parece claro que una teoría que conciba a las sustancias como causalmente aisladas tendría un serio problema a la hora de dar cuenta de la posibilidad del cambio. En efecto, si, según se establece en (P₂), las razones o fundamentos y las determinaciones puestas por ellas son simultáneas, y si, además, en la doctrina de la armonía preestablecida, como se señala en (P₃), las razones para la inherencia de los predicados y determinaciones están todas contenidas desde el inicio en la noción misma de la sustancia individual, entonces se sigue que todos estos predicados y determinaciones de la sustancia están ya puestos desde el inicio con las razones internas a la noción de la sustancia, lo cual, como es fácil de ver, es claramente incompatible con la naturaleza sucesiva del cambio consignada en (P₄).

Un análisis más detallado de lo establecido en (P₂) provee buenas razones para pensar que lo que tiene en vistas aquí Kant —y que constituye la base última de su argumentación— es ante todo un problema suscitado a partir de algunos aspectos característicos del modo según el cual la noción de *ratio*, y, más precisamente, de causa, fue entendida en la filosofía de Wolff. En *Ontologia*, § 70, Wolff deriva explícitamente el principio de Razón Suficiente a partir del principio lógico de Contradicción y, en el § 886, vincula a aquél directamente con la noción de causa. Ahora bien, como en numerosas ocasiones se ha hecho notar en la literatura especializada, una tal concatenación de principios compromete a Wolff con una noción eminentemente *lógica* de fundamento y, con ello, de causa. Así, *v. gr.*, comenta L. W. Beck:

Wolff ha definido la causalidad eficiente como una especie de razón suficiente y, en cuanto el principio de razón suficiente es concebido

como una verdad *lógica* derivada únicamente a partir de la ley de contradicción, él no pudo legítimamente... distinguir entre un fundamento lógico (*logical ground*) y una causa (Beck, 1969, p. 451).

El gesto marcadamente logicista que apreciamos en la interpretación wolffiana del principio de Razón Suficiente obedece, en último término, a la tendencia general, característica de su filosofía, a eliminar las diferencias entre los ámbitos de lo lógico y lo real (vid. *infra* pp. 91 ss.). A partir de la perspectiva abierta por estas consideraciones, estamos ahora en condiciones de comprender mejor el significado y la validez de lo establecido en (P₂) y, con ello, la idea fuerza subyacente a la argumentación de Kant. Desde un punto de vista lógico, en efecto, los conceptos de *ratio* y determinación, de causa y de efecto, implican siempre mutua simultaneidad. *Conceptualmente*, una causa se constituye como tal sólo en la medida precisa en que pone un efecto y éste, a su vez, es un efecto sólo desde el momento en que es puesto por una causa. Si, en efecto, una razón *r* es puesta en *t*₁ y su determinación *P* no es simultáneamente puesta con ella sino que aparece, pongamos por caso, en *t*₂, entonces, habría que decir, algo *más* tendría que ser puesto sobre cuya base fuese posible dar cuenta de por qué aparece en *dicho* momento del tiempo antes que en otro, en cuyo caso, como es fácil de ver, no resulta para nada comprensible ni (i) en qué medida dicha razón *r* es suficiente ni (ii) en qué sentido es genuinamente la razón suficientemente determinante de *P*. La simultaneidad con que las determinaciones deben ser puestas por sus razones —tesis ésta implicada directamente por la noción lógica de razón o fundamento— es por lo demás explícitamente suscrita por Wolff. Así, escribe en *Vernünfftige Gedancken*, § 176 que “lo que se fundamenta en otro, subsiste *tanto tiempo cuanto* subsiste su fundamento.” Por tanto, si nuestra interpretación es correcta, este segundo argumento de Kant debe ser tomado en el sentido fuerte que implica una crítica de carácter interno al sistema wolffiano: dado el carácter lógico de la noción wolffiana de *ratio*, la actividad determinante de los fundamentos internos explicativos del cambio debe operar simultáneamente al posicionamiento de las determinaciones, lo cual es incompatible con la naturaleza sucesiva del cambio.

(A₃) Supóngase que el cambio —establece el tercer y último argumento— toma lugar bajo las condiciones especificadas. (...) En tanto (...) ningún fundamento, aparte de los que son internos, debería intervenir en la determinación de la sustancia desde alguna otra fuente, se sigue que el *mismo* fundamento (*iisdem rationibus*) por virtud del cual la sustancia debería ser determinada de una cierta manera, la determi-

nará <en el sentido> opuesto, lo cual es absurdo (Ak I: 411, 10-15; cursivas mías).

En términos generales, el razonamiento de Kant guarda aquí una cierta similitud estructural con el procedimiento asumido en el primero de los argumentos. En ambos, en efecto, se señala la imposibilidad de que, dado el modo peculiar según el cual las determinaciones son puestas por sus fundamentos, sean principios internos de determinación aquello por cuya actividad la sustancia experimente cambios de estado: dado que el proceso del cambio involucra, a la vez que el posicionamiento de una nueva determinación, la exclusión de la determinación contraria (Ak I: 392, 34), y supuesta además por hipótesis la exclusión de toda actividad externamente determinante, entonces se sigue —según leemos en el argumento— que un mismo fundamento debe constituir la razón del posicionamiento de determinaciones mutuamente incompatibles. La diferencia, sin embargo, estriba en que mientras en el primer argumento se buscaba probar la imposibilidad de que *diversos* fundamentos internos de una misma sustancia pudiesen alternadamente poner determinaciones sucesivas —lo cual, en efecto, una vez suscritas las tesis centrales de la filosofía leibniziana, implicaría la existencia de principios determinantes contradictorios *dentro* de una misma sustancia—, ahora en cambio se sostiene la imposibilidad de que un *mismo* fundamento interno y *no-cambiante* constituya la fuente del posicionamiento de determinaciones opuestas. Así especificado, el razonamiento de Kant introduce una variable cuya consideración permite interpretar el argumento como una crítica directamente referida a uno de los aspectos del modo peculiar según el cual los fundamentos fueron entendidos en la ontología wolffiana.

En efecto, tal como los concibe Wolff, los fundamentos determinantes se caracterizan por poseer, entre otras, la característica central de la *inmutabilidad*, propiedad ésta directamente entrañada en la identificación wolffiana de la *esencia* de las sustancias con sus correspondientes fundamentos esenciales. En *Vernünfftige Gedancken*, § 32, Wolff argumenta que toda sustancia debe poseer en sí misma un(os) fundamento(s) *necesario(s)* de determinación.

Así, pues —escribe Wolff—, si en un objeto se pueden distinguir entre sí una diversidad de notas, entonces tiene alguna de ellas que encerrar en sí la razón por la que el resto le corresponde al objeto; y puesto que ésta no puede de nuevo tener la razón por la que le corresponden las demás en una de las notas restantes (...) le tiene que corresponder *necesariamente*. Pues lo que es necesariamente de un modo, no necesita razón alguna por la cual es de ese modo. Es decir, en todo

objeto hay algo necesario mediante lo cual viene determinado en su especie, y el resto tiene su razón en ello (Énfasis mío).

El rechazo de la posibilidad de aceptar una regresión al infinito en la búsqueda de fundamentos obliga, según se establece en el pasaje, a postular cierto fundamento necesario más allá del cual ninguna razón determinante es requerida. Ahora bien, esto “necesario mediante lo cual algo viene determinado en su especie” es según Wolff la misma esencia de la sustancia. En el § siguiente escribe Wolff:

Se llama *esencia* aquello donde se encuentra la razón del resto de las notas que le corresponden a un objeto. Por tanto, el que conoce la esencia de un objeto puede mostrar la razón de todo lo que le corresponde. Se conoce la esencia de un objeto cuando se comprende *aquello por lo cual viene determinado en su especie*. (*Vernünfftige Gedancken*, §33; énfasis mío).

Establecida esta relación de identidad entre los fundamentos (necesarios) de una cosa y su misma esencia, queda provista la base probatoria del carácter inmutable de aquellos, ya que —señala Wolff— “en tanto que la esencia de una cosa y, por tanto, los fundamentos esenciales que con ella se identifican, es necesaria (§38), es también inmutable”¹⁶. Pero una tal concepción de los fundamentos esenciales, parece pensar Kant en este tercer argumento, resulta incompatible con la posibilidad del cambio. Considérense, en efecto, dos posibles vías a través de las cuales podría intentarse explicar el cambio en las determinaciones de una sustancia dentro del marco teórico recién especificado. Supóngase, en primer lugar, que *un mismo* fundamento no-cambiante *f* es responsable del posicionamiento de la determinación *P* en *t*₁, y luego, en *t*₂, del posicionamiento de la determinación $\neg(P)$ —incompatible con *P*—. En este escenario, sin embargo, no parece presentarse ninguna explicación razonable para la sucesión de determinaciones ya que, suscrita la inmutabilidad de los fundamentos determinantes, ningún cambio puede haber ocurrido en *f* (vid. Watkins, 2003, pp. 13-14; 2005, pp. 116-18). Más aún, la introducción de un lapso temporal entre el posicionamiento de las determinaciones *P* y $\neg(P)$ parece ella misma con todo derecho cuestionable, ya que la simultaneidad entre las determinaciones y sus correspondientes fundamentos es, según vi-

16 Vid. *Vernünfftige Gedancken*, § 42. Para la implicación de la inmutabilidad en el concepto de necesidad vid. *Vernünfftige Gedancken*, § 41. Para el carácter necesario de la esencia vid. *Vernünfftige Gedancken*, § 38. Vid. también *Vernünfftige Gedancken*, § 176, en donde Wolff extiende el carácter necesario e inmutable de los fundamentos esenciales a las determinaciones mismas que en ellos se fundamentan.

mos en el contexto de análisis del segundo argumento, un aspecto directamente implicado en la interpretación lógica de los fundamentos determinantes suscrita por Wolff. Por otro lado, tampoco parece satisfactorio recurrir no ya a *un* mismo fundamento inmutable de determinación, sino a *dos* o más de ellos. Supuesta su inmutabilidad, en efecto, la determinación que cambia no sería siempre simultánea con el fundamento que la pone: en vistas de evitar una patente contradicción, el fundamento que pone la determinación *P* no podría hacerlo en el mismo momento en que el fundamento contrario determina el posicionamiento de $\neg(P)$ (vid. Watkins, 2005, p. 123).

* * *

Así interpretados, los argumentos de Kant parecen presentar un serio desafío a la posición leibnizo-wolffiana —preferentemente a la de Wolff—¹⁷, en tanto demuestran la imposibilidad de proveer una explicación satisfactoria de la posibilidad del cambio y de la temporalidad sucesiva por referencia a fundamentos esenciales e internos de determinación. En términos constructivos, ponen de manifiesto la necesidad de apelar a fundamentos externamente determinantes y, con ello, de concebir el universo sustancial no como unidad

17 E. Watkins ha ofrecido amplias razones para sostener que los argumentos de Kant, *en lo que concierne a sus aspectos específicos y de detalle*, no se refieren tanto a la posición de Leibniz cuanto a la de Wolff y sus contemporáneos. Ante todo, Leibniz escapa a los argumentos kantianos debido a su concepción peculiar del cambio y la sucesión de determinaciones. Según hemos visto, los argumentos de Kant giran todos en torno a la idea de la imposibilidad de que las sustancias puedan contener intrínsecamente la razón suficiente de sus propios cambios de estado. Pero el tratamiento leibniziano del cambio se basa en un modelo explicativo en el cual la referencia a las condiciones *monádicas internas* es en último término excluida, al menos en un sentido lo suficientemente relevante como para que la crítica kantiana pudiese ser efectiva. Al contrario de Wolff y sus seguidores, Leibniz explica el fenómeno del cambio como situado en el nivel específico de las fuerzas *derivativas*. De este modo, mientras que en la escuela wolffiana la explicación del posicionamiento de la actualidad de determinaciones sucesivas procede, por así decir, *verticalmente* desde un estado determinado hacia su correspondiente fundamento interno, en la filosofía de Leibniz, en cambio, el movimiento es explicado por recurso a un modelo *horizontal* en el cual cada estado particular es referido a otro estado anterior. Si bien es cierto que para Leibniz las fuerzas derivativas dependen de las fuerzas internas primitivas, esta relación de dependencia no constituye, sin embargo, un elemento inmediatamente relevante para explicar ninguna característica específica del fenómeno del movimiento. Las fuerzas primitivas, en efecto, son requeridas como fundamento de la unidad e *identidad* de la sustancia móvil —como aquello que permanece a la base del proceso de sucesión de determinaciones—, y su papel en el contexto de explicación del cambio queda situado, así, dentro de los límites del alcance del principio de Contradicción, mas no del de Razón Suficiente (vid. WATKINS, E., 2005, pp. 125-29).

ideal de entidades internamente autocontenidas —según el modelo de integración propio de la armonía preestablecida—, sino como una totalidad unificada por virtud de fuerzas que proyectan su actividad hacia fuera, generando un sistema de interacción real.

Con todo, la ontología wolffiana posee recursos teóricos suficientes como para lograr esquivar, al menos *prima facie*, los ataques de Kant. Concretamente, la reconstrucción y consideración conjunta de dos de sus tesis permiten apreciar con nitidez el punto en cuestión. En primer lugar, en *Vernünfftige Gedancken*, § 628, Wolff distingue entre (i) los fundamentos esenciales (e inmutables) de determinación, que fundan las *posibilidades* de los predicados inherentes a algo y (ii) la *naturaleza* (*Natur*), caracterizada como una *fuerza activa* que funciona como fundamento de la *actualidad* o inherencia actual de dichos predicados. La diferenciación entre ambos tipos de principios de determinación es reafirmada con toda claridad unos años más tarde en la *Ontologia*, en donde Wolff distingue entre los *principia essendi* —principios de la esencia o posibilidad— y los *principia fiendi* —principios del ser o actualidad— (vid. *Ontologia*, § 874). En segundo lugar, en *Vernünfftige Gedancken*, § 115, Wolff define la fuerza —que en el § 628 recién citado había sido identificada con la naturaleza— como la *fuerza de los cambios*, en tanto es ella la responsable de la *sucesión* de los estados de las sustancias (§ 116). Sobre esta base, Wolff resume su doctrina del cambio y sus condiciones determinantes en el siguiente pasaje de *Vernünfftige Gedancken*:

No hay que confundir la *fuerza* con el *poder*, porque el poder no es más que una *posibilidad* de actuar, mientras que la fuerza, siendo el *principio de los cambios*, es preciso que contenga siempre dentro de sí un esfuerzo tendente a actuar (...). El poder hace al cambio *simplemente posible, pero a través de la fuerza resulta actual* (*Vernünfftige Gedancken*, § 117; énfasis mío)¹⁸.

Tomadas conjuntamente, estas precisiones problematizan la efectividad y el rédito de los argumentos kantianos. En efecto, si nuestra interpretación de ellos es correcta, y si evaluamos las consideraciones de Kant desde la perspectiva de su efectividad en vistas a cuestionar su objetivo de antemano pretendido, parece ser que toda la crítica de Kant se ha construido prácticamente en vano, ya que los principios y conexiones teóricas que busca desarticular —esto es, ante todo, la relación que media entre los principios esenciales de determinación y sus correspondientes determinaciones— no constituyen en rea-

18 Para la traducción de este pasaje he seguido con ligeras modificaciones la versión de ARANA, J. (1994), p. 28.

lidad la base sobre la cual la ontología wolffiana pretendía dar cuenta de la sucesión de estados y cambios en las sustancias: la razón de la sucesión de determinaciones y cambios sustanciales radica, según veíamos recién, en los principios determinantes *de la inherencia actual* de propiedades —la fuerza o naturaleza— y no en los fundamentos esenciales responsables *de la inherencia de los predicados meramente posibles* para una sustancia, que son aquello que Kant directamente ha cuestionado.

¿Fallan, entonces, los argumentos de Kant? Creo que evaluados desde un punto de vista general, e incluso reconocida la validez de la distinción wolffiana entre los principios de la inherencia posible —*principia essendi*— y los principios de la inherencia actual —*principia fiendi*—, continúa habiendo en los argumentos de Kant un punto problemático para la posición de Wolff y, en un sentido más amplio, para los principios del leibnizianismo en general. En efecto, la misma caracterización de la fuerza a partir de la cual la argumentación kantiana parecería quedar invalidada pone a su vez de manifiesto cuál es el planteamiento de fondo subyacente a la crítica de Kant. Atiéndase, sobre todo, al siguiente pasaje de *Vernünfftige Gedancken*, situado renglón seguido a aquel en el cual Wolff caracteriza por primera vez la fuerza activa como fuente de los cambios:

Ahora bien, como mediante esta fuerza se fundamentan en la cosa existente por sí misma los cambios que con ella acaecen (§ 29), estos son entonces acciones *internas de la cosa* (§ 104); con lo cual se ve que una cosa existente por sí misma puede actuar y por ello se la reconoce y distingue de las demás cosas; consiguientemente es ésta su nota característica, según recordaba hace tiempo el señor von Leibniz sin demostrarlo (*Vernünfftige Gedancken*, § 116; énfasis mío)¹⁹.

Claramente, el pasaje establece, siguiendo a la ortodoxia leibniziana, que los principios del cambio y de la inherencia actual de predicados constituyen fundamentos *internos* y espontáneos de determinación de las sustancias²⁰. Y es justamente este el punto que Kant tiene en vistas a la hora de cuestionar la

19 En nota al § Wolff refiere a las *Acta Erudit* de 1694 (*sic*). El texto de Leibniz en cuestión —según anota el traductor al español de los *Vernünfftige Gedancken*— es el tratado *De primae philosophiae emendatione, et de notione substantiae*, publicado en las *Acta eruditorum Lipsensium* en marzo de 1694 (GP IV, 468-70). Vid. GONZÁLEZ, A. (2000), p. 87, nota 14.

20 Vid. también *Ontologia*, § 721: “In agente admittendum aliquid, quod rationem sufficientem actualitatis actionis in se continet”; *Ontologia*, § 722: “Quod in se continet rationem sufficientem actualitatis actionis Vim appellatur.”; *Vernünfftige Gedancken*, § 668; Baumgarten, *Metaphysica*, § 704: “Actio a sufficienti principio, quod agenti internum est, dependens, est spontanea (...) omnis actio proprie talis est spontanea.”

doctrina de la armonía preestablecida (Ak I: 411, 15-23). En su máxima generalidad, la crítica kantiana gira en torno a las dificultades que suscita la explicación de la generación del cambio sucesivo y, más comprensivamente, del posicionamiento de la *actualidad* de predicados sustanciales, por recurso a principios determinantes *inmanentes* e *internos* a las propias sustancias, sin importar el tipo de principio que estos sean. Más allá de las distinciones —por lo demás perfectamente válidas— que puedan elaborarse en relación a diversos tipos de fundamentos y determinaciones, lo que Kant no está dispuesto de ningún modo a aceptar es que el cambio, como pretendían los wolffianos, pueda ser explicado por referencia a principios determinantes *internos*.

¿Qué razones de fondo podría tener Kant para rechazar tales principios internos como instancia explicativa del cambio y la actualidad? Desarrollada en su máxima generalidad y amplitud de alcances, la respuesta a esta pregunta fundamental contiene la idea fuerza transversal a toda la argumentación de Kant, a la vez que evidencia gran parte de la relevancia histórico-genética y sistemática que el tratamiento del problema de la causalidad presentado en *ND* posee dentro del marco más comprensivo relativo al pensamiento filosófico kantiano en general.

Para el estudioso del pensamiento de Kant, constituye un peligro y una tentación constante el abordar sus primeras obras desde una visión —si bien muchas veces concientemente evitada, casi siempre presente de modo latentemente operativo— permeada de elementos teóricos correspondientes a estadios posteriores en la evolución de la especulación kantiana. Lo que en el curso natural del pensamiento obedece a un despliegue progresivo y sucesivamente configurado, en las manos del investigador queda a disposición como material abordable en sentido inverso al que sigue en su contexto de gestación originario. Con todo, si no se cae en exageraciones y anacronismos, una lectura regresiva del *corpus* kantiano, realizable en diversos grados y desde variadas perspectivas, puede positivamente iluminar parte del sentido y motivaciones directrices de los primeros escritos de Kant.

Más allá de si los argumentos esgrimidos hacen o no justicia, en sus aspectos de detalle, al trasfondo teórico en contra del cual son contruidos, lo que nos parece más importante rescatar aquí reside en el hecho de que, si el análisis que hemos presentado es correcto, lo que parece subyacer a la base de la posición kantiana es en germen una idea que será, de uno u otro modo, una de las raíces fundamentales de la filosofía crítica: el distinguo entre lo lógico y lo real. Si bien el planteamiento nítido del problema aparecerá en los escritos

precriticos sólo a partir de la década del sesenta —lo cual, como en varias ocasiones ha sido señalado, probablemente tenga que ver con la impresión que produjo en Kant la lectura de Hume—²¹, resulta sin embargo sugerente notar que ya en una época tan temprana como 1755 se comienzan a perfilar elementos teóricos que, en mayor o menor grado, preludian esta distinción fundamental. Y es justamente la presencia de estos elementos aquello sobre lo cual descansa en último término la tensión y desavenencia fundamental entre los tratamientos kantiano y leibnizo-wolffiano del problema del posicionamiento de determinaciones y sus principios explicativos²². En particular, dos

21 Como es sabido, el protagonismo que en general había sido atribuido a la lectura de Hume como causa directa del “despertar del sueño dogmático” kantiano en la década de los sesenta ha sido desde hace ya bastante tiempo cuestionado en la literatura especializada sobre Kant. A esta tendencia general corresponde, como es de esperar, el surgimiento de interpretaciones alternativas aparentemente más plausibles en torno a los diversos factores operativos situados a la base de la evolución histórica del pensamiento kantiano. Pese a que Kant reconoce explícitamente la influencia de Hume —vid. v. gr., el prefacio a los *Prolegomena* (Ak IV: 257-61), en donde Kant presenta su filosofía crítica como el producto de una *generalización* de los problemas planteados por Hume en relación a la naturaleza de los vínculos causales—, dicha influencia ha sido puesta en duda sobre todo a partir del hecho de que Kant sólo podría haber entrado en contacto *directo* con el *Treatise* —publicado en 1740— cuando menos en 1790, año en que fue traducido al alemán por L. H. Jakkob, discípulo de Kant. Con anterioridad a esa fecha, Kant podría haber leído los planteamientos centrales de dicha obra en el *Essay on Truth* de James Beattie, publicado en 1770 y vertido a la lengua alemana dos años más tarde. Con todo, ningún contacto, ni directo ni indirecto, podría haber tenido Kant con los *planteamientos generales* de Hume en torno al problema de la causalidad durante los años precedentes a 1772. Estos argumentos, sin embargo, descansan sobre la base de dos premisas a mí parecer bastante cuestionables. En primer lugar, parten del hecho de que Kant no leía inglés, lo cual constituye no más que una tesis meramente negativa y muy difícil de probar. En efecto, pese a que, según el testimonio de su amigo Jachmann, Kant manejaba de los idiomas modernos sólo el francés, parece seguirse de una carta de Jacob Kraus a Kant (vid. Ak X: 282) que éste estaba suscrito a la revista inglesa *The Gentleman's Magazine*, de la cual Kant cita en 1785 un artículo aparecido en Agosto de 1784 (Ak VIII: 69) (vid. TORRETTI, R., 1967, p. 793, nota 65). En segundo lugar, los argumentos parten del supuesto de que Kant sólo podría haber alcanzado una comprensión *general* del problema humeano y, con ello, habría podido apreciar en toda su amplitud las dificultades relativas al problema de la validez de las leyes causales y despertar así de su *dogmatische schlummer*; sólo podría haberlo hecho, digo, a partir de la lectura de una obra en la que dicho problema hubiese sido *planteado en sus términos e implicancias generales*. Creo que esta condición es del todo innecesaria y que, con similar plausibilidad, Kant podría perfectamente haber visto la generalidad del problema en cuestión a partir de la lectura de las *Inquiries*, traducidas al alemán en 1744 y en las cuales Hume, si bien no critica el concepto mismo de causalidad, sí problematiza su aplicación a casos particulares. Así, incluso si fuese cierto que Kant no leía inglés, el influjo de Hume bien podría haberse dado a través de las *Inquiries*. Una discusión todavía útil en relación al papel que jugó Hume en la configuración del pensamiento kantiano puede encontrarse en GROSS, K. (1901), pp. 177-81.

22 Además de en su interpretación lógica del principio de Razón Suficiente, la absorción de lo real en la esfera de lo lógico en la filosofía de Wolff queda paradigmáticamente patentizada en su

aspectos característicos del tratamiento kantiano de la causalidad, ambos estrechamente vinculados entre sí, atestiguan la presencia latente de una primera manifestación de la separación entre estos dos ámbitos heterogéneos. (1) Por un lado, como hemos visto, Kant se muestra reacio a suscribir —según había defendido Wolff— una interpretación meramente lógica del principio de Razón Suficiente y cree necesario, antes bien, distinguir entre fundamentos *lógicos* y *reales*. Justamente en esta dirección parece apuntar la explícita introducción de una formulación propia para el principio de Razón Determinante: “Nada de lo que contingentemente existe —escribe Kant en la Prop. VIII de *ND*— puede ser sin un fundamento que determine *antecedentemente* su existencia” (Ak I: 396, 9-8: *Nihil contingenter existens potest carere ratione existentiam antecedenter determinante*). La asunción conciente de esta variación en la formulación del principio de Razón le permite a Kant distanciarse de la concepción wolffiana de los fundamentos en términos meramente lógicos y del consecuente carácter simultáneo entre fundamentos y determinaciones: “la noción de causa —había escrito unas líneas antes— es por naturaleza anterior a la noción de lo causado, y ésta posterior a aquella.” (Ak I: 394, 14-16: *causae notio natura sit prior notione causati, et haec illa posterior*). En el marco de esclarecimiento de este principio, Kant distingue, según vimos, entre la razón de la verdad de una proposición (*ratio veritatis*) y la razón de la existencia de una cosa (*ratio existentiae*) (Ak I: 396, 33), y se muestra fuertemente crítico de la idea de que la *actualidad* de algo pueda tener su base en algún fundamento *interno* de determinación, según explícitamente se había sostenido en los sistemas leibnizianos y postleibnizianos. Este último punto nos conduce con naturalidad al segundo de los aspectos antes mencionados, directamente vinculado a la distinción kantiana entre fundamentos (reales) del ser y (lógicos) de la verdad.

(2) Si bien no resulta demasiado claro qué estatuto tenga en *ND* la noción de existencia²³, Kant no duda en señalar que ninguna sustancia puede tener

caracterización del conocimiento empírico-sensible —que Wolff denomina *histórico* (vid. v. gr., *Logica*, § 12)— como nada más que una apropiación confusa y oscura del mismo campo de referencia y tipos de objeto a los cuales se refiere, si bien en este nivel con claridad y distinción, el conocimiento intelectual. Así, v. gr., Wolff explica en su *Logica*, § 22, que el conocimiento histórico, pese a representar el “grado ínfimo” (*infimus gradus*) y más básico del conocimiento humano, posee un grado de certeza equiparable a la certeza de la autoconciencia y que, incluso en las disciplinas más abstractas, los conocimientos histórico e intelectual deben ir íntimamente asociados (vid. *Lógica*, §§ 12, 117).

23 Como ha señalado Torretti, (1967), p. 792, nota 60, la falta de claridad a este respecto hace peligrar la distinción misma entre una *ratio* antecedentemente determinante de la existencia y una consecuentemente determinante de la verdad. En efecto, pese a que, según sostiene Kant, la actualidad de las sustancias debe explicarse por referencia a fundamentos reales y externos de

dentro de sí misma la razón de su actualidad (Ak I: 394, 10-11). En vistas de justificar esta tesis, Kant desarrolla un argumento directamente referido en contra de la concepción de la existencia propugnada en la escuela wolffiana, en la cual la actualidad es presentada, en menor o mayor grado, como una determinación reducible a principios explicativos inmanentes e internos a las propias sustancias²⁴. En la Prop. VI de *ND*, Kant señala que “es absurdo que algo posea en sí mismo (*in se ipso*) la razón de su actualidad” (Ak I: 394, 10-11). La prueba de la tesis procede como una *reductio ad absurdum*:

Supóngase —escribe Kant— que existe algo que posee dentro de sí (*in se ipso*) el fundamento (*rationem*) de su propia actualidad. En tanto

determinación, sin embargo, al ser ella un *predicado* como cualquier otro, debe haber a su vez un fundamento lógico de su atribución en el sujeto del cual se predica, con lo cual, como es fácil de ver, la *ratio existentiae* deviene, de uno u otro modo, en *ratio veritatis*. Como veremos a continuación, la tesis de que la existencia no es un predicado será con toda claridad sostenida por Kant ya a partir de los primeros años de la década de los sesenta. Sobre esta aparente ambigüedad en torno al uso del concepto de existencia en *ND* vid. también BECK, L. W. (1969), pp. 453-55.

- 24 Para la concepción de la existencia en la escuela wolffiana vid. Wolff, *Ontologia*, §§ 69 ss. y, esp., §§ 170-174. En *Ontologia*, § 174, Wolff define la existencia como el *complemento de la posibilidad* (*complementum possibilitatis*). Poco antes, por su parte, había a su vez definido lo *imposible* como aquello que envuelve contradicción (§ 79: “Impossibile est, quicquid contradictionem involvit”), y lo *posible*, a la inversa, como aquello que no envuelve contradicción alguna (§ 85: “Possibile est, quod nullam contradictionem involvit, seu, quod non est impossibile”). Así, pues, el campo de las realidades esenciales, en cuanto delimitado por las categorías de posible e imposible, se define por referencia al principio lógico de no contradicción y queda, con ello, incorporado al dominio de las categorías puramente *lógicas*. Sin embargo, Wolff no da el paso decisivamente logicista y rechaza la idea de concebir la existencia en términos de la mera presencia o ausencia de contradicción: “lo que es posible —sostiene explícitamente— no por ello existe”, ya que, “fuera de la *posibilidad* del ente se requiere algo más para que éste exista” (*Ontologia*, §§ 171, 172-73). Sobre esta base, la definición de existencia como complemento de la posibilidad, advierte Wolff, debe ser tenida por nada más que una definición *nominal*, ya que, para establecerla, hemos debido de antemano suponer el concepto mismo de existencia (vid. *Ontologia*, § 174; vid. también *Logica*, § 191). Los sucesores de Wolff, en cambio, no imitaron en este punto su cautela e interpretaron el *complementum possibilitatis* en los términos de una definición *real* que posibilita comprender la existencia por referencia exclusiva a nociones puramente lógicas. Así, v. gr., Baumgarten, en *Metaphysica*, § 55, define la existencia (*actus*, *actualitas*, *Wirklichkeit*) como el “complexus affectionum in aliquo compossibilium, i.e. complementum essentiae sive possibilitatis internae, quatenus haec tantum, ut complexus determinationum spectatur.” (Debo esta referencia a Torretti, 1967, p. 61). “Afecciones”, en la terminología de Baumgarten, son aquellas determinaciones internas de la sustancia que se fundan en la misma esencia. Así pues, según esta definición de existencia, basta que la esencia o posibilidad interna no implique contradicciones —que sus afecciones o determinaciones fundadas en la esencia sean compositibles— para que el ente del caso sin más exista. Para una discusión de estos puntos vid. TORRETTI, R. (1967), pp. 60-61. Para el concepto de “afección” en Baumgarten vid. *Metaphysica*, § 41.

que el concepto de causa es por naturaleza anterior (*prior*) al de lo causado (*causati*) (...), se seguiría que una misma cosa es simultáneamente anterior y posterior a sí misma (*se ipso prius simulque posterius*), lo cual es absurdo. (Ak I: 394, 10-16)

En el *Scholion* a la Prop. VI, si bien no aún sobre la base de que la existencia no es un predicado real, Kant critica a partir de las consideraciones precedentes el argumento ontológico de la existencia de Dios, identificándolo como una opinión “repetidamente expresada en la enseñanza de los filósofos recientes” (Ak I: 394, 22-395, 3)²⁵. Ahora bien, dentro de este contexto de análisis —y este es el punto más relevante para nuestros fines— Kant sugestivamente sitúa, en definitiva, el origen del error de la prueba ontológica en una subrepticia transposición de los niveles correspondientes a lo lógico y a lo real: en tanto el argumento procede a partir del *concepto* de un ser perfectísimo, la implicación de la existencia en dicho concepto no pasa de ser una determinación solamente en la *idea* (*in ideis tantum*), mas no en la *realidad*²⁶.

25 Sin lugar a dudas, como hacen notar WALFORD, D. — MEERBOTE, R. (1992), p. 418, nota 14, el pasaje alude aquí, además de a Descartes —a quien Kant nombra explícitamente al final del *Scholion* (Ak I: 395, 3)— a los filósofos wolffianos. Escribe Wolff en *Ontologia*, § 308: “Si existentiae ratio sufficiens in essentia entis continetur, ens necessario existit, estque existentia ejus absolute necessaria.” Vid. también *Ontologia*, § 309: “Ens necessarium est, cujus existentia absolute necessaria, seu, quod perinde est (§ 308), quod rationem sufficientem existentiae suae in essentia sua habet.” Vid. también Baumgarten, *Metaphysica*, § 820: “Existentia eius (sc., de Dios) per essentiam ipsius sufficienter determinatur (...).”

26 Como es de esperar, Kant no rechaza a este punto de su reflexión filosófica —como si hará abiertamente unas décadas más tarde en su *KrV*— la posibilidad de toda prueba de la existencia de Dios. Así, una vez descartada la opción del argumento ontológico, Kant ofrece a cambio otra prueba, basada no ya en la necesidad de la existencia de Dios a partir de su propio concepto, sino en la imposibilidad de su negación. En efecto, pese a que Dios, dada la contradicción implicada en la noción de *causa sui*, no puede ser su propia razón *antecedentemente* determinante —la cual, por lo demás, ni siquiera es requerida por los entes necesarios (vid. *supra* p. 73, n. 4)—, la imposibilidad de su negación es identificada como la *ratio cognoscendi* de su existencia. En el orden del ser y de las razones *antecedentemente* determinantes, la posibilidad —como se pretende en el argumento ontológico— no implica la existencia, pero en el orden del conocer y de las razones *consecuentemente* determinantes, ésta sí se sigue de aquélla. La existencia actual de Dios —sostiene Kant en la Prop. VII de *ND*— “antecede (*praeverit*) a la misma posibilidad de sí mismo y a la de todo lo demás (*ipsam et ipsius et omnium rerum possibilitatem*)” (Ak I: 395, 4-6). Si Dios no existiera, pues, no sólo no existiría nada más, sino que nada sería siquiera posible. La posibilidad es, entonces, un concepto derivado que requiere, en orden a establecer su posibilidad —esto es, la posibilidad de la posibilidad misma— la existencia de algo actual. Un tipo de argumentación bastante similar a la desarrollada aquí por Kant puede encontrarse en algunos textos de Leibniz. Así, v. gr., leemos en *CDA*, § 8: “Ipsa rerum possibilitas, cum actu non existunt, realitatem habet fundatam in divina existentia: nisi enim Deus existere, nihil possibile foret, et possibilia ab aeterno sunt in ideis Divini Intellectus.” (GP VI, 439-40). Vid. también *Monadologia*, § 43 (GP VI, 613-14).

En orden a determinar la existencia de algo no basta, pues, la mera *concepción* y análisis de sus constituyentes internos, sino que debemos añadir además la referencia a una *ratio externa* que garantice su actualidad *en la realidad*²⁷. Esta concepción de la existencia —todavía en *ND* presentada en la forma de bosquejo— llegará a plantearse en sus términos definitivos unos años más tarde en *BD* (1764), obra en la cual, llevada hasta sus últimas implicancias, constituye el eje en torno al cual gira la clásica refutación kantiana de la prueba ontológica de la existencia de Dios: la existencia —señala ahí Kant— no es un predicado (Ak II: 73, 2-3), sino una afirmación *absoluta* que añadido a la representación del concepto esencial, sin que ella se encuentre contenida en aquel ni lo determine más de lo que ya está:

La existencia (*Dasein*) —escribe Kant en *BD*— es la posición absoluta (*absolute Position*) de algo. Se distingue, por ello, de cualquier otro predicado que, como tal, es siempre puesto sólo (*blos*) en relación (*beziehungsweise*) a otra cosa (Ak II: 73, 20-23)²⁸.

A partir de estas consideraciones se traslucen en su máxima amplitud las razones de fondo que operan a la base de la crítica kantiana presentada en los tres argumentos. La exclusión de la existencia del ámbito de los predicados internos de las sustancias constituye una expresión de la distinción entre sus determinaciones lógicas y reales, y el escolasticismo leibnizo-wolffiano, al equiparar y confundir el nivel metafísico relativo a las *causas reales* externas y antecedentemente determinantes de la inherencia actual de predicados —o de la existencia como posición absoluta—, por un lado, y el nivel lógico concerniente a *fundamentos conceptuales* internos y simultáneos de determinación, condicionaba la reducción de los principios de la actualidad de las sustancias a principios inmanentes de determinación. La distinción entre una versión lógica del principio de Razón, circunscrito al ámbito de la estructura de las proposiciones verdaderas, y la noción de causa como referida a fundamentos reales, irá siendo expresada cada vez con mayor claridad en los años

27 Vid. Ak I: 394, 30-38: “Novi quidem ad notionem ipsam Dei provocari, qua determinatam esse existentiam ipsius postulant, verum hoc idealiter fieri, non realiter, facile perspicitur. Notionem tibi formas entis quiusdam, in quo est omnitudo realitatis; per hunc coceptum te ipsi et existentiam largiri oportere confitendum est. Igitur ita procedit argumentatio: si in ente quodam realitates omnes sine gradu unitae sunt, illud existet; si unitae tantum concipiuntur, existentia quoque ipsius in ideis tantum versatur.”

28 Vid. también R. 6276 (Ak XVIII: 543). Esta tesis, como es bien sabido, será repetida y desarrollada por Kant en la *KrV* dentro del contexto de refutación de la prueba ontológica —en su versión cartesiana— de la existencia del Dios (vid. *KrV*, A598 / B626).

cercanamente venideros. Así, *v. gr.*, en un texto de las *VH* —fechadas entre los años 1762-64— sostiene Kant que

todo fundamento es o bien *lógico*, en virtud del cual la consecuencia, que es idéntica a aquel, es puesta como un predicado de acuerdo con la *regla de identidad*, o bien *real*, por virtud del cual la consecuencia, que no es idéntica a él, no es puesto de acuerdo con la regla de identidad (Ak XXVIII: 11; énfasis mío).

La toma de conciencia nítida de este distingo abrirá las puertas a la formulación clara de una pregunta crítica: “Cómo puedo entender que, porque algo es, algo distinto (*etwas anderes*) sea?” (Ak II: 202, 21; énfasis mío)²⁹.

²⁹ La distinción entre lo lógico y lo real, que cuestiona en sus fundamentos el proceder metodológico sobre cuya base se articulan los sistemas leibnizo-wolffianos, irá adquiriendo cada vez mayor nitidez durante el transcurso de la década de los sesenta. Paradigmático a este respecto es el escrito *NG*, publicado en 1763, en el cual Kant intenta introducir a la filosofía la noción de *oposición real*. En la tradición filosófica leibnizo-wolffiana, la relación de oposición se había concebido exclusivamente en los términos de oposición *lógica*, basada en la contradicción conceptual. En *NG*, en cambio, Kant distingue cuidadosamente aquella oposición cuyos términos, al ser puestos en conjunción, se anulan recíprocamente produciendo un absurdo inconcebible —*nihil negativum*—, de aquella otra forma de contrariedad que, pese a que sus términos se anulan al contraponerse, generan sin embargo algo representable y, por lo tanto, no un absurdo lógico —*nihil privativum*—. En esta línea de consideraciones, poco después de formulada la pregunta crítica citada recién, Kant formula la cuestión correspondiente a esta otra forma de relación: “*¿wie (...), weil etwas ist, etwas anders aufgehoben werde?*” (Ak II: 203). Kant plantea así en todos sus términos las bases para la distinción entre principios lógicos, cuya validez se determina por referencia a la identidad conceptual de una cosa consigo misma, y principios reales, no determinables mediante el mero análisis de conceptos, sino sólo a partir de *fundamentos reales* (*realgründe*) de oposición (vid. Ak II: 202 ss). Aplicado al problema de la causalidad, la separación entre ambas formas de relación sentará las bases para el advenimiento de la filosofía crítica. En la R. 3972, fechada en 1769, se plantea el “problema de Hume” en toda su amplitud: “Der Begriff des Grundes (des Folges) —escribe ahí Kant— enthält nicht allein, dass etwas, was da ist, mit etwas anderem begleitet sey, sondern überdem das diese Beziehung allgemein unnothwendig sei; denn, wo eine solche Sache [b] ist, da ist ein solche Grund a, und wo ein a ist, da ist die folge b. Nun sind alle realgründe und auch so gar die Möglichkeit derselben nur a posteriori kennbar; diese aber zeigen wohl eine beständige Begleitung, aber keine allgemeinheit der Verknüpfung, folglich ist der Begriff Grund nicht objectiv.” (Ak XVII, 370, 24-371, 2). Las determinaciones reales —explicita el pasaje— no pueden determinarse de manera *a priori* según leyes lógicas —según principios basados en meras relaciones de (in)compatibilidad conceptual—, y no son, *eo ipso*, universales ni necesarios. Kant encontrará una solución a este problema fundamental sólo una vez haya comprendido la naturaleza *intuitiva y pura* del orden espacial y temporal, lo cual le permitirá, al fundar la distinción esencial —no gradual— entre entendimiento y sensibilidad, dotar de una satisfactoria precisión conceptual a la separación entre las esferas de lo lógico y lo real. Vid. para este punto TORRETTI, R. (1967), pp. 63-72 y, esp. pp. 75-76. Vid. también TORRETTI, R. (1967), p. 791, n. 59, en donde el autor provee una extensa documentación textual que reconstruye la progre-

b) *Explicación positiva del cambio: relaciones externas, cambio de la relación y dependencia recíproca entre las sustancias*

La primera tesis contenida en el principio de Sucesión ha establecido la necesidad de la comunicación real entre las sustancias finitas en orden a explicar la posibilidad del cambio y del posicionamiento de determinaciones actuales en las sustancias en general. Sin embargo, pese a que la argumentación —si es que válida— constituye una instancia suficientemente refutatoria de la doctrina de la armonía preestablecida, Kant no ha provisto aún una explicación estrictamente positiva de cómo el cambio ocurre en la naturaleza. Claramente, si las sustancias, como se ha pretendido demostrar, no pueden ellas mismas internamente contener los fundamentos del posicionamiento sucesivo de sus determinaciones, entonces un universo de sustancias aisladas y desconectadas entre sí permanecería inevitablemente inmóvil y, en último término, sin tiempo. La conexión causal *entre* sustancias se presenta así como una condición de posibilidad del cambio y de la temporalidad sucesiva³⁰.

siva aplicación por parte de Kant de la distinción entre lo lógico y lo real a las diferentes determinaciones del ser.

- 30 Incluso si Kant ha probado que la conexión entre las sustancias individuales es una condición sin la cual el cambio en ellas no sería posible, podría a este punto legítimamente preguntarse si acaso dichos vínculos de interconexión deben necesariamente ser de naturaleza *causal*. Indudablemente, si el principio de Sucesión y sus argumentos probatorios están destinados a mostrar la imposibilidad de explicar el cambio en un universo de sustancias *causalmente* aisladas, entonces el tipo de conexión requerida en vistas de llenar dicha brecha explicativa debe necesariamente ser de naturaleza estrictamente causal. Sin embargo, ello no sería necesariamente así si —como sugiere por ejemplo LANGTON, R. (1998), p. 118— los argumentos de Kant tuviesen por objeto únicamente mostrar cómo a partir de la *mera existencia* de las sustancias, excluido todo vínculo de interconexión, no puede explicarse el posicionamiento sucesivo de determinaciones en ellas. Si la introducción de conexiones intersustanciales apuntase simplemente a desarticular este supuesto —del cual Kant, por lo demás, se hará cargo explícitamente en el principio de Coexistencia que más adelante comentaremos—, entonces no tendrían por qué ser dichas conexiones interpretadas en el sentido fuerte de relaciones causales. En efecto, piénsese, *v. gr.*, que una sustancia *a* existe aisladamente en t_1 con sus correspondientes propiedades y predicados y que, posteriormente, en t_2 , una sustancia *b* es puesta por su parte en la existencia. Ante este cambio de escenario, la sustancia *a*, que ya no existe aisladamente, claramente experimentaría ciertos cambios, ya que, por lo menos, la propiedad de “ser aisladamente existente” ha sido reemplazada por su opuesta, y ello, como se echa de ver, sin que ambas sustancias deban relacionarse causalmente. Ahora bien, más allá de la problematización que de esta posición podría hacerse sobre la base de un cuestionamiento relativo a la concepción de existencia subyacente a su base, ciertas consideraciones relativas al tratamiento kantiano del principio de Razón Determinante avalan la tesis según la cual las relaciones de interconexión requeridas en vistas de explicar el cambio en las sustancias constituyen efectivamente genuinos vínculos de interacción causal. Dentro del contexto de análisis de dicho principio, Kant distingue —como vimos— entre fundamentos reales de la existencia (*ratio existentiae*) y fundamentos lógicos de la verdad (*ratio veritatis*). Y es claro que en su dimen-

Desde la perspectiva del problema mismo del cambio, con todo, estas Consideraciones constituyen no más que un modo de acercamiento negativo al esclarecimiento del fenómeno: se ha establecido la conexión externa y real entre las sustancias como una *conditio sine qua non* de sus cambios de estado, pero nada explícito se ha desarrollado en relación a en qué consista precisamente dicha interconexión y cómo es que ocurren dichos cambios.

Si bien no encontramos en *ND* demasiados pasajes en los que se aborde directamente este tema, la concepción del cambio suscrita aquí por Kant puede reconstruirse, según ya adelantamos, sobre la base de consideraciones relativas al contenido expresado en la segunda parte del principio de Sucesión, a la vez que por referencia a unos pocos pasajes del tratado —bastante aislados y breves, por lo demás— en los que se precisan algunas notas características del fenómeno del cambio. Además de la interacción real como su condición negativa base y necesaria, dos características centrales añade Kant a su explicación. En primer lugar, Kant señala explícitamente que para que se dé efectivamente cambio en la naturaleza no sólo deben darse relaciones de conexión entre las sustancias individuales, sino que además estas relaciones deben *ellas mismas cambiar* (Ak I: 410, 23-26). Por otro lado, como queda consignado en la segunda parte del principio de Sucesión, los cambios de estado en las sustancias deben consistir en una relación de *dependencia recíproca* o *mutua*. (Ak I: 410, 19-20: “*dependentia reciproca mutuam status mutationem determinant*”). Así, sobre la base de estos elementos, el *definiens* completo para la sucesión de determinaciones de las sustancias —para el cambio—, expresado en los términos de sus condiciones necesarias y suficientes, quedaría entonces de la siguiente manera: hay cambio en la naturaleza —o bien, las sustancias experimentan cambios— si y sólo si

(C₁) existen relaciones de conexión (interacción) entre ellas,

(C₂) estas relaciones cambian y

(C₃) estas relaciones son mutuas o recíprocas.

El punto (1) del *definiens* ha sido ya demostrado a partir de los tres argumentos antes comentados. Resta ahora que veamos las condiciones consignadas en C₂ y C₃.

sión de fundamentos *reales* los fundamentos explicativos del posicionamiento de determinaciones requeridos por el principio de Razón Suficiente deben estar dotados de un genuino poder causal externamente determinante. A las propiedades o estados de cosa reales y positivos —en oposición a los meramente irreales (ideales) y negativos (como, *v. gr.*, la propiedad antes señalada de “no ser aisladamente existente”)— debe corresponder un fundamento real, *i.e.*, una *causa*. Vid. sobre este punto WATKINS, E. (2005), p. 130, nota 32.

Prima facie, a partir del análisis de los argumentos probatorios del principio de Sucesión, parecería natural pensar que la introducción de conexiones causales entre, pongamos por caso, dos sustancias *a* y *b*, constituye una condición suficiente para explicar sus correspondientes cambios de estado. Aisladamente y a partir de sus propios fundamentos internos de determinación, en efecto, ninguna de ellas podría suscitar el posicionamiento (sucesivo) de determinaciones en sí misma, pero, establecido el vínculo causal —correría el razonamiento—, la sustancia *b*, que existe con ciertas determinaciones, podría ser externamente determinada a partir de la actividad de la sustancia *a*, ya que los fundamentos internos a ésta son *externos* a aquella. Sin embargo, según establece C₂, esta conexión no es sin más suficiente, sino que además se requiere que la relación misma cambie. Escribe Kant:

Además, estando las sustancias conectadas con otras (*cum aliis complexa*), si esta relación (*relatio*) no cambia, ningún cambio (*permutatio*) podría ocurrir <en ellas>, incluso (*etiam*) en sus estados internos. De este modo, en un mundo carente (*experte*) de todo movimiento (*motus*) (ya que el movimiento es el fenómeno de una conexión cambiada) (*nexu permutati phaenomenon*), nada en absoluto podría encontrarse de sucesión (*nihil omnino reperietur sucessionis*) (Ak I: 410, 23-26).

El pasaje contiene la clave para entender el sentido de C₂. Siguiendo a E. Watkins, la razón de esta constricción en el análisis del cambio puede esclarecerse a partir de consideraciones relativamente triviales acerca de los movimientos y cambios de las sustancias corpóreas en general. Supóngase que dos cuerpos *a* y *b* se encuentran en estado de reposo. Ambos ocupan posiciones distintas y se relacionan, por ello, según un cierto vínculo de relación espacial. En este escenario, sin embargo, pese a que ambos cuerpos se encuentran recíprocamente relacionados, ningún cambio en sus determinaciones internas podría ocurrir si a sus meros estar puestos no se añadiese algo más. El pasaje citado establece que el movimiento (*motus*) —definido como el *nexu permutati phaenomenon*— constituye este anexo requerido. Un pasaje tomado de la transcripción realizada por Herder de las *Vorlesungen* sobre metafísica de Kant explicita la idea subyacente a su posición: “El movimiento —leemos en *VH*— es una variación de la posición; donde no existe variación de la posición, no existe alteración” (Ak XXVIII, 45). El movimiento —*i. e.*, el cambio de las posiciones que ocupan las diversas sustancias— constituye, según establece el pasaje, la condición de posibilidad de sus cambios o alteraciones. El movimiento, en efecto, al generar un cambio en la relación —una variación de las posiciones respectivas—, volvería a los cuerpos cau-

salmente eficaces y posibilitaría, así, el cambio en las sustancias. ¿De qué manera este cambio en la relación afectaría los estados de las sustancias en cuestión? Considérese, *v. gr.*, que, en el marco circunstancial recién especificado, la sustancia *a* comienza a moverse hacia la sustancia *b*. Frente a esta variación de las posiciones respectivas, parece claro que el cuerpo sustancial hacia el cual se dirige el móvil *a* experimentará ciertos cambios. Así, *v. gr.*, si en las condiciones anteriores al inicio del movimiento de *a*, el cuerpo sustancial *b* ejercía una fuerza de repulsión de, pongamos por caso, $= n$, ahora, en cambio, la mayor cercanía de *a* con respecto a *b* condicionará en este último el incremento del valor de su fuerza de resistencia a, *v. gr.*, $n + 1$. En la medida en que el posicionamiento respectivo entre *a* y *b* vaya variando en el tiempo, la sustancia afectada irá experimentando sucesivamente cambios de sus estados internos. El cambio en la relación externamente vinculante —el movimiento—, así pues, determina el cambio en los estados internos de las entidades del caso (vid. Watkins, 2005, p. 131, 133)³¹.

Según han hecho notar E. Watkins y R. Langton, la posición sostenida aquí por Kant constituye, desde un punto de vista metafísico, el reverso de la tesis defendida por Leibniz³². Para el filósofo de Leipzig, en efecto, las relaciones entre las sustancias, si bien ideales y armónicamente preestablecidas, se montan sobre los contenidos internos que definen conceptualmente a cada uno de los sujetos de la relación, quedando así fundada la unidad relativa del universo en el poder universalmente expresivo que todo ser simple posee en cuanto espejo viviente del universo. En coherencia con ello, la modificación de los vínculos que configuran esta unidad depende últimamente para Leibniz del *modo* según cuyo orden de perspectiva se especifique *internamente* cada mónada en relación al resto del universo sustancial. Kant, en cambio, asume en *ND* una orientación justamente inversa a la leibniziana, ya que, como puede verse, son las modificaciones de las relaciones de interconexión *externamente* vinculantes las que determinan los cambios de estado de las sustancias, tanto de sus propiedades externas como internas³³.

31 Este tipo de modelo de interacción en el cual las sustancias corpóreas se conectan causalmente a través de fuerzas de atracción y repulsión (resistencia) es explícitamente desarrollado por Kant en *ND* (Ak I: 415), a la vez que en el Capítulo I de la Sección II de *NTH* (Ak I: 264-68) y en las Props. VI-X de su *MPh* de 1756 (Ak I: 480-85). En este sentido, nuestra interpretación de la condición consignada en *C₂* no constituye una propuesta arbitraria meramente especulativa, sino en estrecha correspondencia al tipo de modelo adoptado en varios contextos por el mismo Kant en vistas de explicar las acciones intersubstanciales.

32 Vid. LANGTON, R. (1998), p. 106, nota 14; WATKINS, E. (2005), p. 131.

33 *Prima facie*, podría parecer que la explicación kantiana del cambio de los estados internos de las sustancias por referencia al cambio de las relaciones externas que las conectan constituye

La condición consignada en C_3 sostiene que las relaciones de conexión intersubstancial deben constituir vínculos de interacción *recíproca* o mutua. Ello implica que dicha interacción deba ser, cuando menos, de naturaleza *bidireccional* —en ningún caso *unidireccional*—. ¿Qué razones podría tener Kant para establecer este requisito? Al igual que con respecto a C_2 , la condición de reciprocidad puede esclarecerse por referencia a un modelo de interacción que involucre sustancias corporales en movimiento. Supóngase, nuevamente, que el cuerpo *a* comienza a moverse hacia *b*. En la medida en que aquel va acercándose a éste, la relación externa va sucesivamente cambiando y, con ello, los estados internos de la sustancia *b* —concretamente, como señalábamos, los valores de su fuerza repulsiva— van a su vez sucesivamente modificándose. Pero, ante este panorama, es claro que la relación no sólo se ha efectuado en un sentido unidireccional —de modo que sólo el cuerpo *b* haya experimentado cambios de estado—, sino en un sentido recíproco y bidireccional: a la modificación del valor de la reacción repulsiva de *b* corresponde directamente una modificación del valor de la acción repulsiva de *a*. La acción y reacción de ambas sustancias condiciona el cambio de sus respectivos estados intrínsecos en tanto cada una de ellas experimenta una modificación de la intensidad de sus fuerzas en correspondencia al cambio de su relación externamente conectiva.

Se trasluce aquí la impronta newtoniana subyacente al tratamiento kantiano del problema de la interacción. El carácter recíproco de las relaciones de acción entre las sustancias consignado en la segunda parte del principio de

una explicación abiertamente circular, ya que el *explanans* —el cambio de las relaciones— está supuesto en el *explanandum* —los cambios de las sustancias—. En este sentido, Kant no haría más que explicar el cambio a través del cambio, lo cual parece ser lo mismo que no explicarlo en absoluto. Creo que al menos tres razones invalidan esta acusación de circularidad. (1) En primer lugar, la explicación de Kant no se sitúa aquí en el nivel de las definiciones, sino que sólo pretende explicar qué debe ser el caso en orden a que otra cosa *distinta* ocurra. (2) En segundo lugar, ambos “cambios” involucrados en la explicación kantiana constituyen *tipos distintos de cambio*, por lo cual resulta perfectamente válido explicar uno en función del otro. (3) Por último —y esto puede tomarse como una precisión de (2)—, Kant identifica el cambio de la relación con el *movimiento*, el cual se distingue del cambio interno. Si bien desde la perspectiva de cierta tradición filosófica “cambio” y “movimiento” podrían considerarse como términos sinónimos, claramente para Kant ambas expresiones poseen sentidos distintos: mientras que éste se entiende en el sentido de movimiento *locativo*, aquel se refiere más bien a la alteración (cambio cualitativo), crecimiento o disminución (cambio cuantitativo), o bien a otras variaciones relativas a la dimensión interna de las sustancias.

Sucesión constituye, en efecto, el reverso metafísico de la tercera ley del movimiento de Newton³⁴. En *VH*, § 408, escribe Herder, portavoz de Kant:

Las mónadas se encuentran en conexión mutua y real, esto es, en acción mutua y dependencia real <*monades sunt in nexu mutuo reali, i.e., in actione mutua et dependentia reali*> (Ak XXVIII: 44).

Y poco más abajo continúa:

En el universo <*universo*> no se da acción sin contra-acción: ya que todas las sustancias se encuentran en conexión real <*in nexu reali*>, esto es: actúan y reaccionan (Ak XVIII: 45)³⁵.

Así reconstruida, la condición consignada en C_3 pareciera sin embargo traer consigo algunos problemas. Concretamente, la condición de reciprocidad de la acción pareciera entrar en conflicto con la tesis central en la cual radica todo el peso y sentido del principio de Sucesión, a saber, que las sustancias individuales no pueden ellas mismas ser la fuente de sus propios cambios de estado. A la luz de lo dicho hasta aquí, en efecto, podría legítimamente preguntarse si acaso el modelo por referencia al cual hemos explicado el carácter mutuo de la interacción no deja abierta la posibilidad de que una sustancia, en la medida en que determina el cambio de los estados internos de otra, condicione a su vez, por el hecho mismo de su poder externamente de-

34 “Con toda acción ocurre siempre una reacción igual y contraria: o sea, las acciones mutuas de dos cuerpos siempre son iguales y dirigidas en direcciones opuestas” (Newton, *PM*, Ley 3, p. 417).

35 Situados en esta misma línea de consideraciones, diversos autores han destacado la correspondencia no sólo entre el requisito de reciprocidad de la interacción y la ley newtoniana de la equivalencia de acción y reacción, sino además, en términos más generales, la vinculación directa existente entre el contenido del principio de Sucesión en su totalidad y las tres leyes newtonianas del movimiento. Así, en su estudio acerca de la metafísica temprana de Kant y los orígenes de la filosofía crítica, A. Laywine escribe: “Es digno de notar que el principio de sucesión parece contener tres principios en uno. El principio establece: (1) ninguna sustancia posee el poder de efectuar cambios en sí misma; (2) todo cambio en las sustancias debe ser el efecto de una conexión (*commercium*) con, o acción de, otras sustancias; (3) el cambio de estado en las sustancias es “mutuo”, *i.e.*, igual y opuesto. Así, el principio de sucesión parece encontrarse en una peculiar relación no sólo con la ley de inercia (como en (1)), sino además con las otras dos leyes del movimiento” (LAYWINE, A., 1998, p. 35). A nuestro juicio, esta vinculación es indudable y del todo acertada siempre y cuando no implique una equiparación de los niveles de competencia del principio kantiano y las leyes de Newton. El principio de Sucesión, en efecto —según tuvimos oportunidad de ver—, posee un alcance ante todo metafísico y constituye, *eo ipso*, una *fundamentación* de las leyes newtonianas y no una mera reformulación alternativa de ellas. En este sentido, señala con acierto Schönfeld que “la correspondencia entre el principio de Sucesión y las leyes del movimiento no es sorprendente, en tanto las leyes de Newton describen los *patrones mecánicos de los cuerpos* en la naturaleza cuya explicación ontológica es el axioma kantiano” (SCHÖNFELD, M., 2000, p. 150; énfasis mío).

terminante, la modificación simultánea *de sus propios estados internos*. En principio, de hecho, parecería completamente coherente pensar que una sustancia cambie sus determinaciones intrínsecas en tanto cambia las de otra. Así —y por utilizar un ejemplo al cual el mismo Kant recurre en un pasaje de sus *VH* (vid. Ak XVIII: 26)—, si alguien causa el aprendizaje en otro, no sólo condiciona el advenimiento de nuevas determinaciones en éste, sino además en sí mismo en tanto que, *v. gr.*, se vuelve enseñante: el acto de enseñar vuelve al que enseña enseñante y, a su vez, produce cambios en los conocimientos y habilidades del enseñado. Estas consideraciones son además perfectamente aplicables al caso de las sustancias corporales en movimiento, ya que es del todo razonable sostener que una sustancia corporal, al ejercer externamente su fuerza repulsiva sobre otra y mantenerla a cierta distancia de sí misma, inmediatamente produce, *eo ipso*, un incremento en el valor de su fuerza interna y, así, condiciona *por sí misma* la modificación de sus propios estados internos (vid. Watkins, 2005, pp. 138-39).

La inconsistencia, sin embargo, es sólo aparente y su solución se encuentra ya implícitamente contenida en el planteamiento mismo de la crítica. En realidad, el principio de Sucesión no establece más que las sustancias, *excluida toda conexión entre ellas*, puedan producir cambios en y por sí mismas. Dicho de otro modo: *si* las sustancias no interactúan externamente, entonces no pueden producir cambios en sí mismas. En este sentido, la posibilidad de que una sustancia posea internamente el fundamento de sus cambios constituye una premisa perfectamente consistente con el contenido del principio kantiano. Lo que éste sostiene es simplemente que dichos fundamentos sólo se vuelven efectivos en la medida en que la sustancia del caso se encuentre en ciertas relaciones de interconexión con otras, y no en una situación de aislamiento ontológico: para el advenimiento de un cambio en las determinaciones sustanciales, ciertamente existe un fundamento interno de determinación *en* las sustancias afectadas, pero este fundamento interno sólo se vuelve operativo en la medida en que existan, además, relaciones externamente determinantes entre las diversas entidades naturales. El siguiente pasaje, tomado de un contexto ligeramente posterior, precisa la idea subyacente a la posición kantiana:

Si una sustancia se ve afectada, entonces ella debe contener *en sí misma* por su propio poder el fundamento de la inherencia del accidente, ya que de otro modo el accidente no podría inestar en ella. Pero el fundamento del accidente debe también residir en el *poder eficiente de la sustancia*, porque de otro modo no produciría un efecto (...) Así,

un accidente inhiere por el propio poder de la sustancia, que contiene el *fundamento interno suficiente* de aquél, pero también por *otro* poder, como por un *fundamento externo* de la inherencia sin el cual el accidente no podría inhestar (Ak XXVIII: 51-52).

Estas consideraciones ponen de manifiesto el carácter fuerte de la condición de reciprocidad consignada en C₃, al mismo tiempo que explicitan aun más el distanciamiento fundamental que supone la posición kantiana con respecto al sistema de la armonía preestablecida. En efecto, se evidencia aquí el carácter genuinamente *dependiente* de la existencia de las determinaciones puestas por los correspondientes fundamentos determinantes: la determinación puesta en la sustancia que está actuando *depende* del posicionamiento de la determinación en la sustancia sobre la cual actúa (vid. Ak I: 410, 19-20). Si no existiera o, más precisamente, si ambas sustancias no estuviesen realmente conectadas, entonces la sustancia agente, al encontrarse privada de la posibilidad de toda actividad externamente determinante —ya que no hay algo otro a lo cual pudiese referirse—, no podría poner la determinación en sí misma. La doctrina leibniziana de la armonía preestablecida negaba esta dependencia y conexión real entre las sustancias finitas, ofreciendo a cambio un modelo explicativo de la unidad relativa entre ella en los términos de una coordinación ideal entre el despliegue de las determinaciones de entidades conceptualmente composibles. Esta coordinación, y el despliegue sucesivo mismo de determinaciones diversas, en la medida en que tiene por fundamento la virtualidad espontánea y expresiva radicada en los contenidos internamente pre-determinados en los conceptos sustanciales mismos, se origina *ab intra*. Desde la perspectiva de Kant, por el contrario, la coordinación armónica entre la sucesión de determinaciones en diversas entidades se fundamenta en un enlace real que vincula a las sustancias que componen un mismo todo y, en este sentido, el advenimiento de nuevas determinaciones en las sustancias naturales procede *ab extra*, desde la actividad de fundamentos externamente determinantes hacia la modificaciones de sus estados internos.

4. § 13. EL PRINCIPIO DE COEXISTENCIA Y LA POSIBILIDAD DE LA INTERACCIÓN

Siendo la mera variedad aislada de entidades puestas en el mundo insuficiente para fundar la posibilidad del cambio, el fundamento de dicha posibilidad, ha establecido el principio de Sucesión, debe radicar en la existencia de relaciones externas y reales entre las cosas. El aislamiento ontológico, en efecto, no reside tanto en la ausencia de otros seres, cuanto en la inexistencia

de relaciones entre ellos (vid. Ak I: 414, 18-26). Por otro lado —se ha argumentado—, en vistas de explicar el cambio no sólo son requeridas las relaciones entre las sustancias, sino que estas relaciones deben además ellas mismas cambiar y consistir en enlaces de dependencia recíproca. Ahora bien, si las relaciones causales recíprocas constituyen la condición de posibilidad del cambio en la naturaleza, entonces, cabría preguntar, ¿cuál es el fundamento de la posibilidad de esta interconexión y de las relaciones mismas?

El quinto principio del conocimiento metafísico, el principio de *Coexistencia*, aborda precisamente este problema fundamental. En la Prop. XIII de *ND* escribe Kant:

Las sustancias finitas, en virtud de su sola existencia (*per solam ipsarum existentiam*), no se encuentran en relación unas con otras, ni interactúan en absoluto, sino en cuanto son sostenidas en mutua conformidad respectiva por el principio común de sus existencias, a saber, el entendimiento divino (*a communi existentiae suae principio, divino nempe intellectu, mutuis respectibus conformatae sustinentur*) (Ak I: 412, 35-413, 2)³⁶.

Advertimos ante todo que, en su contenido último, el principio de Coexistencia se sitúa en un nivel aún más fundamental que el de Sucesión. Si bien ambos principios son presentados por Kant como corolarios del principio de Razón Suficiente o Determinante, parece claro que, en el orden del nivel explicativo en que cada uno se sitúa, aquél tiene cierta primacía por sobre éste, ya que demuestra la posibilidad misma de la interacción defendida en el principio de Sucesión.

Según establece el principio, las sustancias no pueden coexistir —i. e., no pueden estar puestas de modo tal que formen simultáneamente partes de una misma unidad espacio-temporal— sino en cuanto un fundamento común de unidad —el *intellectus divini schema*, como explicará Kant (Ak I: 413, 17)— garantice su interacción y conformidad respectiva (*respectibus conformatae*). La referencia a este principio común de unificación condiciona indirectamente la posibilidad de la coexistencia. Ésta depende directamente de las re-

³⁶ El principio puede considerarse un primer antecedente del principio de Coexistencia (*Zugleichseins*) según la ley de la Acción Recíproca (*Wechselwirkung*) o Comunidad (*Gemeinschaft*) establecido en la Tercera Analogía de la Experiencia de la *KrV*: “Alle Substanzen —escribe Kant— so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung” (A211 / B256). También en la *Dissertatio*, § 17, el principio es formulado casi en los mismos términos que en *ND*: “Datis pluribus substantiis, principium commercii inter illas possibilis non sola ipsarum existentia contat, sea aliud quid praeterea requiritur, ex quo relationes mutuae intelligantur.” (AK II: 409).

laciones recíprocas de interacción, las cuales a su vez dependen directamente del principio común de unificación. De este modo, la concatenación de condiciones subyacente al principio de Coexistencia es la siguiente: la coexistencia de diversas sustancias —su pertenencia simultánea a un mismo todo— depende de la existencia de relaciones recíprocas entre ellas, y éstas por su parte poseen su condición de posibilidad en la unidad de la causa común desde la cual se originan. Si las sustancias no interactuaran, no sería posible determinar la simultaneidad de dos eventos³⁷.

El procedimiento argumentativo asumido por Kant en orden a demostrar este principio puede dividirse, al igual como hicimos en el contexto de análisis del principio de Sucesión, en dos momentos discernibles. (a) En un primer momento argumentativo, Kant establece la tesis *negativa* según la cual la mera existencia de las sustancias no basta para generar relaciones de conexión entre ellas. (b) En un segundo nivel de argumentación, por su parte, Kant demuestra *positivamente* que una causa común —a saber, Dios en cuanto principio común de los existentes— es requerida en vista de explicar satisfactoriamente dichas relaciones de interconexión.

37 Resulta interesante notar cómo la concatenación de condiciones para la posibilidad de la coexistencia presentada en *ND* calza perfectamente con aquella que Kant establecerá casi tres décadas más tarde en la *KrV* dentro del contexto de demostración de la Tercera Analogía de la Experiencia. En efecto, la percepción de los fenómenos como coexistentes en el espacio —sostiene ahí Kant— sólo es posible en la medida en que el orden temporal que todo objeto de experiencia posible debe satisfacer sea objetivamente determinado, entre otros, por el principio (*Grundsatz*) de Coexistencia (*Zugleichsein*) según la ley de Acción Recíproca —derivado a partir de la categoría de comunidad (*Gemeinschaft*) o acción recíproca (*Wechselwirkung*)—. La variedad dada a la intuición sensible debe ser determinada según enlaces de este tipo de conexión, ya que sólo en virtud de estos puede ella articularse según el orden de coexistencia, un orden configurado de manera tal que el sentido en que *de hecho* se da la síntesis de aprehensión es indiferente (*gleichgültig*) para la percepción de dicha variedad, *i. e.*, un orden que podamos recorrer *bidireccionalmente* (vid. *KrV*, B258, A212 / B259). Así, pues, en primer lugar, las relaciones de acción recíproca y el *commercium* entre las sustancias (fenoménicas) se presenta como una condición de posibilidad de la coexistencia de los objetos en cuanto fenómenos temporalmente unificados. En segundo lugar, apreciamos también un claro paralelismo entre el papel que se confiere en *ND* al *intellectus divini* en la generación y —como veremos más adelante— preservación (*conservatio*) de la interacción, por un lado, y el rol que en la *KrV* se le asigna al entendimiento finito en la determinación de la posibilidad de las relaciones de acción recíproca. La comunidad y acción recíproca, en efecto, es una categoría *a priori* del entendimiento puro cuya función no es otra que la de referir, en el contexto de la actividad judicial-relacional, la variedad dada a la intuición sensible a la unidad objetiva de aprehensión, fuente última y común de toda objetividad (vid. *KrV*, B141).

a) *Autonomía ontológica de las sustancias, coexistencia y unidad del mundo: Leibniz y el problema de la “sola existentia”*

La primera tesis contenida en el principio de Coexistencia afirma que la sola existencia de las sustancias —*i.e.*, las sustancias consideradas meramente como puestas en la existencia con sus correspondientes propiedades intrínsecas— no basta para fundar la interconexión y acción recíproca entre ellas. En el siguiente pasaje Kant presenta la demostración de esta primera tesis negativa:

Las sustancias individuales (*singulae*), de las cuales ninguna es causa de la existencia de las otras, poseen una existencia separada (*separata*), esto es, una existencia que es enteramente comprensible (*intelligibilem*) con independencia (*absque*) de las otras. Por consiguiente, puesta sin más (*simpliciter*) la existencia de una u otra sustancia, nada hay inherente a sí mismas que pruebe (*arguat*) la existencia de otras distintas de sí. Pero en tanto la relación es una determinación respectiva (*determinatio respectiva*), esto es, que no puede comprenderse en el ente considerado en sentido absoluto (*absolute*), se sigue que ni la relación ni su razón determinante (*ratio determinans*) pueden comprenderse a partir de (*per*) la existencia de una sustancia puesta por sí sola. Si, por lo tanto, nada además (*insuper*) de esto fuese admitido, ninguna sustancia estaría en relación con otra y no habría en absoluto interacción (*commercio*) entre las sustancias (Ak I: 413, 3-10).

El pasaje establece lo que podríamos identificar como un principio de autonomía ontológica de las sustancias o, siguiendo la terminología de algunos comentaristas contemporáneos, como un principio de aislamiento ontológico³⁸. Esta concepción de la sustancia individual como entidad autosuficiente había sido ya asumida por Kant en su primer escrito de 1746, en donde explícitamente las caracteriza como entidades ontológicamente *selbständige*³⁹. Una sustancia, en cuanto entidad autosubsistente cuya existencia no implica referencia a condición externa alguna, se concibe, *eo ipso*, como un ser *en cuanto tal* ontológicamente autónomo. Kant reitera esta tesis en *ND* y buscará a partir de ella establecer con claridad las implicancias que en *GwS* sólo se presentaban en forma de bosquejo. Dada la autonomía ontológica de los individuos sustanciales, toda conexión y toda pertenencia unitaria de entidades diversas a un mismo todo estructurado habrá de basarse en condiciones de determinación externas a la propia realidad interna de las sustancias y sus

38 Vid. VOGEL, K. (1975), pp. 125-26 y EDWARDS, J. (2000), p. 74.

39 Vid. el pasaje de *GwS*, § 10 (Ak I: 21, 35-22, 5) citado *supra* p. 70, n. 26.

propiedades intrínsecas: *substantiae finitae* —en palabras de Kant— *per se ipsarum existentiam nullis se relationibus respiciunt*⁴⁰.

La identificación y el análisis del trasfondo de posiciones en contra de las cuales se elabora el principio de Coexistencia pueden ayudarnos a comprender mejor el sentido de la demostración kantiana y, con ello, del principio mismo en general. A la luz de la reconstrucción de las doctrinas de Leibniz desarrollada anteriormente, parecería plausible pensar que el principio se sitúa en directa oposición a la concepción leibniziana de las relaciones intermonádicas y a su tesis de la reducibilidad⁴¹. Para Leibniz, en efecto, las relaciones externas que conectan a las sustancias —sea este vínculo de naturaleza espacial, causal, o de cualquier otro tipo— no constituyen propiedades primitivas reales, sino derivadas e ideales reductibles a los contenidos intrínsecos especificados en los conceptos mismos de las sustancias relacionadas (vid. *supra* pp. 32-34). Y el principio de Coexistencia parece enseñar justamente lo contrario: los vínculos y conexiones intersustanciales no pueden ser reducidos a contenidos intrínsecos ni descritos en los términos de las propiedades internas de las sustancias, de aquellas que las determinan absolutamente en virtud de su mero estar puestas en la existencia y sin referencia a algo distinto de sí mismas. Dada la autonomía ontológica de las sustancias, las relaciones externas no pueden seguirse de la mera existencia aislada de los sujetos relacionados. Así, el principio establecería que, en tanto la *sola existentia* de las sustancias no basta como fundamento o *ratio* del posicionamiento de sus propiedades relacionales externas, éstas entonces tienen que ser añadidas como un tipo distinto de determinación no reductible a ningún tipo de determinación interna⁴².

40 Al igual que *GwS* (vid. *supra* p. 70, n. 26), Kant reafirma en *ND* la posibilidad metafísica, implicada en el principio de autonomía ontológica del ser sustancial en cuanto tal, de la existencia de mundos actuales paralelos o distintos al nuestro: “Quoniam substantiae tales, universitatis nostrae nexu solutae, pro lubitu divino plures esse posunt, quae nihilo secius inter se determinationum quodam nexu colligatae sint, hinc locum, situm et spacium efficiant: mundum component illius, cuius partes nos sumus, ambitu exemptum, i.e., solitario. Hacque ratione plures esse posse mundos etiam sensu metaphysico, si Deo ita volupe fuerit, haud absonum est.” (Ak I: 414, 21-26). Sobre la posibilidad metafísica de la existencia de mundos actuales diversos al nuestro vid. también *Dissertatio*, § 21 (Ak II: 408).

41 Que el principio de Coexistencia se posiciona en contra de la filosofía de Leibniz constituye una interpretación que ha sido defendida, si bien sobre la base de razones distintas, por LANGTON, R. (1998), pp. 107-23; FRIEDMAN, M. (1992), pp. 6-8 y, hasta cierto punto, también por LAYWINE, A. (1993), 37-42.

42 Esta interpretación es suscrita por LANGTON, R. (1998), p. 108: “La esencia (*gist*) del argumento kantiano (*sc.* para el principio de Coexistencia), en todo caso, parece clara: Kant está argumentando contra la tesis leibniziana de la reducibilidad de las relaciones.”

Sin embargo, una serie de razones tanto de orden textual como sistemático hacen de esta lectura una interpretación poco plausible. En primer lugar, llama la atención el hecho de que en ningún pasaje ni de la *demonstratio* (Ak I: 413, 3-20), ni de la *dilucidatio* (Ak I: 413, 21-414, 8), ni tampoco del esclarecimiento del *usus* o aplicación (Ak I: 414, 10-415, 39) correspondientes a la Prop. XIII Kant se refiera a la doctrina de la reducibilidad. Antes bien, la investigación de Kant parece a este punto estar referida al problema de si las sustancias, en virtud de su mera existencia, constituyen o no una condición suficiente para *fundar* propiedades relacionales externamente vinculantes. Si bien se encuentran temáticamente conectados, el problema de la reducibilidad de las relaciones, por un lado, y el de la fundamentación determinante de propiedades en las sustancias, por otro, constituyen dos cuestiones distintas e irreductibles entre sí: aquella, en efecto, concierne a las propiedades de las sustancias y al problema de su estatuto ontológico; ésta, en cambio, se refiere sobre todo al problema de la relación y forma de posicionamiento que media entre las *rationes* o fundamentos determinantes y sus correspondientes determinaciones (vid. Watkins, 2005, pp. 141-42, esp. nota 43).

En segundo lugar, un análisis más detenido de esta primera tesis contenida en el principio de Coexistencia evidencia que, antes que una refutación de Leibniz, la posición de Kant constituye en realidad una concesión y, *en cierto sentido*, una reafirmación de la doctrina leibniziana de la sustancia y de las implicancias que ella conlleva para una teoría de las relaciones intermonádicas. En la filosofía de Leibniz, como vimos, la concepción de la unidad relativa de las sustancias finitas en los términos de una coordinación armónicamente preestablecida se articula sobre la base de su noción de la sustancia individual como ser completo (vid. *supra* p. 31). Las sustancias no interactúan causalmente ni se conectan a través de vínculos reales *porque* contienen en sí, desde el inicio de la creación, todos los predicados que a ellas corresponden y habrán de corresponderles. En cuanto unidades autocontenidas que integran en sí la totalidad de los predicados y facetas que especifican su desarrollo, las sustancias son, *por ello mismo*, como “mundos apartes” despojados de toda interconexión transitiva real. En este sentido, Leibniz y Kant parecen estar perfectamente de acuerdo: ambos, en efecto, sostienen que, en virtud de aquello que se sigue del mero estar puesto de las sustancias en la existencia y de aquello que entendemos *simpliciter* a partir de una consideración de ellas en cuanto entidades aisladas, las sustancias no podrían relacionarse externamente entre sí.

Ahora bien, pese a este trasfondo compartido de opiniones, existe sin embargo un punto de desavenencia fundamental entre los planteamientos desa-

rrrollados aquí por Kant y la filosofía de Leibniz —y de la escuela leibnizowolffiana en general—. Tanto Leibniz como Kant, hemos dicho, están de acuerdo en que las sustancias son entidades autónomas y autosuficientes. Ambos, además, creen que, justamente por razón de dicha autonomía y autosuficiencia, la mera existencia de las sustancias no basta para fundar un sistema de conexiones externas entre ellas. Pero Kant no está dispuesto a dejar su análisis hasta aquí. Ello, como es fácil de ver, volvería vanos los logros alcanzados con su principio de Sucesión y dejaría, una vez más, abierto el camino a la doctrina de la armonía preestablecida. Al contrario de Leibniz, Kant considera inaceptable la implicancia fundamental entrañada en el principio de autonomía ontológica de las sustancias y cree por ello necesario recurrir a algo distinto de ellas y sus complejos de propiedades internas en orden a probar la evidente interconexión que integra a los entes finitos en una unidad cosmológica realmente estructurada.

Por consiguiente —escribe Kant—, en tanto que cada sustancia individual posee una existencia independiente de las demás sustancias, ninguna conexión recíproca ocurre entre ellas; y en tanto que ciertamente no corresponde a los entes finitos ser la causa de otras sustancias; y en tanto que, sin embargo, todas las cosas en el universo *se encuentran* recíprocamente conectadas las unas con las otras; en tanto todo esto *es el caso*, debe ser admitido que esta relación depende de una comunidad de la causa (...) (Ak I: 413, 10-14; énfasis mío)⁴³.

No obstante Kant reconoce, junto con Leibniz, que la autonomía ontológica de las sustancias implica efectivamente la ausencia de relaciones entre ellas, no está dispuesto a suscribir, al contrario de éste, que el universo sea de hecho un conjunto de entidades desconectadas causalmente. Antes bien, señala que la interconexión real se presenta como algo indudable que es el caso, *i. e.*, como un *factum*. Las sustancias, pese a que en cuanto tales no constituyen una condición suficiente para su enlace respectivo, no conforman, como en el sistema de la armonía preestablecida, un todo idealmente unificado, sino que se vinculan a partir de conexiones recíprocas reales cuyo fundamento debe buscarse —según establece el pasaje— en una “comunidad de la causa.”

¿Cuál es la idea de fondo subyacente a la posición kantiana? ¿En qué radica la necesidad de postular la existencia de conexiones reales entre las sustancias? El leibnizianismo concibe el mundo como una totalidad de entidades compositibles, *i. e.*, que pueden coexistir en una misma serie de posibles por razón de su compatibilidad conceptual respectiva. En el universo leibniziano,

43 Debo la traducción de este pasaje a WALFORD, D. — MEERBOTE, R. (1992), p. 41.

así, cada sustancia finita se encuentra realmente desconectada con respecto a las demás, transformándose su unidad recíproca en nada más que una *apariencia* de enlaces cuyo fundamento último reside en la armonía preestablecida por Dios entre los desarrollos sucesivos de determinaciones conceptualmente internalizadas en los conceptos sustanciales mismos. Cada mónada, en cuanto dotada de una fuerza primitiva representativa, expresa internamente el universo entero y, en virtud de este principio universal de expresión, sólo sus correspondientes complejos de propiedades internas —aquello que contienen en virtud de su *sola existentia*— es necesario para constituir una comunidad de coexistentes *idealmente* estructurada. A esta unidad organizada según relaciones externas ideales se extiende además, como es bien sabido, lo que Leibniz dice del espacio, en cuanto orden de los coexistentes, y del tiempo, en cuanto orden de la sucesión⁴⁴, a saber, que son entidades relativas e ideales⁴⁵. Ello evidencia aún más el carácter ideal de la unidad del mundo, en cuanto totalidad espacio-temporalmente unificada. Mundo, en definitiva, no significa para Leibniz otra cosa que una totalidad de entes idealmente relacionados, pero despojados de toda interconexión real.

En la argumentación presentada para el principio de Coexistencia, Kant opera, en cambio, sobre la base de un concepto de coexistencia directamente basado en su concepto metafísico⁴⁶ de mundo (*Welt*) como *totalidad cementada a partir de vínculos reales de interacción recíproca*. Para Leibniz, el posicionamiento absoluto de las sustancias en la existencia, si bien no basta —según cree también Kant— como fundamento determinante de relaciones reales externamente vinculantes, sí provee los fundamentos condicionantes de una integración cosmológica *ideal*, la cual es suficiente para satisfacer su propio concepto de mundo unitario. Para Kant, por el contrario, un sistema de entidades coexistentes, configurado como un genuino orden de entidades constitutivas de un mismo *Welt*, supone a su base, como condición de su posibilidad metafísica, la interacción real entre los individuos que lo conforman, ya que sólo en virtud de ella pueden estos coexistir *stricto sensu*. En este sentido, atiéndase a los siguientes pasajes, tomados de la Sección II de la

44 Vid. GP III, 622; GP II, 221, 450; GP VII, 363.

45 Para la relatividad e idealidad del espacio en Leibniz vid. GP VII, 364, 377 y, sobre todo, 400-01; GP II, 183, 336, 438; GP III, 595, 622; GP VI, 584; GP VII, 364, 377. Para la relatividad e idealidad del tiempo, vid. GP II, 278, 275, 255.

46 Al igual que en *GwS*, el problema de las condiciones para la constitución de un mundo constituye aquí una cuestión cosmológico-metafísica. Así, el concepto de *Welt* es tomado dentro de este contexto en su significado estrictamente metafísico, y no en su sentido físico o como *Himmelskörper*, según hace Kant, v.gr., en *NTH*. Para una distinción temprana entre los conceptos metafísico y físico de mundo vid. *VH*, § 372 (Ak XVIII: 40).

parte dedicada *Cosmología* de las *VH*, en donde Herder explica en sus líneas generales el concepto kantiano de mundo:

§ 354. El mundo es un todo real <totum reale>. Todas las cosas en él se encuentran en conexión real <in nexu reali>. El mundo es un todo que no es parte de otro <totum quod non est pars alterius>: de otro modo esto sería una parte de otro mundo. El mundo es, por consiguiente, un todo (real) de cosas en acto, que no es parte de otro <mundus ergo est totum (reale) actualium, quod non est pars alterius> (Ak XXVIII: 39).

§ 357. Todas las cosas se encuentran en conexión real <in real nexu>: se encuentran conectadas en ciertas determinaciones, sean ellas como sean (Ak XXVIII: 39).

§ 408. La dependencia real se muestra a sí misma meramente desde el efecto: en el océano todas las gotas contra-actúan unas con otras como partes componentes que se encuentran todas recíprocamente unidas a un todo <compartes, quae mutuo sibi sunt connexa ad totum>: con cada todo <toto> existe una conexión recíproca <nexus mutuus> de las partes componentes <compartium>. En un todo real, todas las partes deben necesariamente encontrarse en acción y reacción recíproca <in mutua actione et reactione>, esto es, en conexión real <in real nexu>, ya que de otro modo ellas no constituyen un todo (Ak XXVIII: 44-45; énfasis agregado)⁴⁷.

Como puede con claridad apreciarse en los pasajes, el rasgo característico de un *Welt* consiste para Kant en la interacción y dependencia real sobre cuya base descansa la unidad de sus partes componentes. Así, pues, si nuestra interpretación es correcta, el punto de conflicto fundamental entre Kant y Leibniz implicado en el principio de Coexistencia radica, en último término, en los diferentes modelos de integración cosmológica que ambos autores suscriben y en lo que creen necesario establecer en orden a satisfacer las

47 La concepción kantiana de mundo es muy cercana a la suscrita por Crusius. Atiéndase, v. gr., a los siguientes pasajes del *Entwurf*, todos los cuales destacan por su similitud con los fragmentos de *VH* recién reproducidos: el mundo —escribe Crusius— constituye “una *conexión real* de cosas finitas que no son a la inversa ellas mismas una parte de otra a la cual pertenezcan por medio de una conexión real. O bien: un mundo es un sistema de cosas finitas *realmente conectadas que no se encuentra a la inversa el mismo contenido en otro sistema*.” (§ 350) (cursivas mías). Y un poco más adelante escribe: “Dado que el mundo es un sistema de cosas cuyas partes poseen una *conexión real* incluso fuera del pensamiento (§ 350), las cosas en el mundo deben estar capacitadas *para actuar unas sobre otras*, de modo que la una, como causa eficiente (§ 36), pueda cambiar el estado de la otra (§ 94).” (§ 359) (cursivas mías). Debo las traducciones de ambos pasajes a WATKINS, E. (2005), pp. 85-86.

condiciones para la efectividad de dichos modelos: mientras que en el leibnizianismo se entiende por mundo una totalidad metafísica idealmente conectada en virtud de relaciones de composibilidad conceptual, Kant piensa, al contrario, que un mundo, una verdadera unidad de coexistentes pertenecientes a un mismo todo, sólo puede surgir sobre la base de la interacción y el comercio real entre dichos coexistentes. Si fuese el caso que el mundo es un todo real —como de hecho Kant cree—, entonces la mera existencia de las sustancias no basta para establecer las relaciones constitutivas de un mundo. Leibniz reconoce la verdad de este enunciado condicional, pero cree sin embargo que el antecedente es falso: el mundo no es un todo real, sino ideal. De ahí la necesidad, desde la perspectiva kantiana, de reformular las condiciones para la coexistencia simultánea de los entes que llenan el mundo mediante la inclusión de una clase fuerte de interconexión. La unidad del mundo fundada *ab intra* desde la espontaneidad representativa que define e identifica a las mónadas finitas es reemplazada en el kantismo por un modelo de integración cosmológica en el cual la totalidad se funda *ab extra* desde el poder proyectivo externamente determinante de los elementos y partes que la conforman: “El mundo <*mundus*> —escribe Kant— consiste en partes fundadas fuera de sí mismas <*partibus extra se positis*>” (Ak XXVIII: 40)⁴⁸.

Esta reformulación de las condiciones para la coexistencia se aplica también, como es de esperar, a las condiciones para la configuración del espacio, en cuanto orden de las entidades coexistentes, y del tiempo, en cuanto orden

48 Es importante tener presente que, así interpretada, la crítica de Kant al leibnizianismo no puede ser tomada como referida de igual manera a todos los exponentes de esta tradición filosófica. Y ello, obviamente, en la medida en que no todos los leibnizianos entendieron por mundo exactamente lo mismo. Así, si bien es claro a partir de lo que hemos venido hasta aquí argumentando que para Leibniz mundo no significa otra cosa que una totalidad de entidades idealmente conectadas, no lo es tanto, en cambio, con respecto al caso de Wolff. Según vimos en su momento, en efecto, éste no asumió el idealismo monadológico de su maestro —i. e., la naturaleza *mental* de las mónadas simples y el carácter estrictamente *representativo* de las fuerzas primitivas de que ellas estaban dotadas según Leibniz—, lo cual tuvo como implicancia fundamental el que la armonía preestablecida fuese redescrita por Wolff en los términos de una doctrina *psicológica*, circunscrita como tal al problema específico de las relaciones entre el alma y el cuerpo. En el plano cosmológico, en cambio, Wolff se acerca más a las doctrinas del influjo real entre los entes finitos, lo cual lo convierte, por lo menos en lo que se refiere a este punto, en un aliado de Kant más que en su referente crítico (vid., v. gr., *Vernünfftige Gedancken* § 544; *Cosmologia*, §§ 48, 545). Con respecto al caso de Baumgarten, por otro lado, la crítica kantiana lo toca, tanto como a Leibniz, directamente, ya que concibe la integración de los entes del mundo en los términos de una correspondencia ideal (vid., v. gr., *Metaphysica*, §§ 441, 448-65). Una interpretación de la concepción wolffiana del mundo contraria a la nuestra es defendida por WATKINS, E. (2005), pp. 85-86.

de los existentes sucesivos⁴⁹. Situado en esta línea de consideraciones, como primer *usus* del principio de Coexistencia establece Kant que,

En cuanto el lugar (*locus*), la posición (*positio*) y el espacio (*spatium*) son relaciones de las sustancias en virtud de las cuales ellas, por medio de sus determinaciones mutuas (*determinationibus mutuis*), se relacionan (*respiciunt*) con otras realmente distintas de sí y se encuentran de este modo conectadas conjuntamente según un enlace externo (*nexu externo*); y en tanto que, además, nuestra demostración ha mostrado que la mera (*sola*) existencia de las sustancias no envuelve por sí misma enlace (*nexu*) con otras sustancias, es patente (*patet*) que, si pones (*ponas*) una variedad (*plures*) de sustancias en la existencia, no se determina (*determinari*) al mismo tiempo (*simul*) y como resultado ni el lugar, ni la posición, ni, estando compuesto (*conflatur*) de todas estas relaciones, el espacio (Ak I: 414, 10-15)⁵⁰.

Según Leibniz, el orden espacial, en términos de sus condiciones de posibilidad, denota nada más que un orden de cosas que existen al mismo tiempo, consideradas como existiendo conjuntamente, *sin importar el modo según el cual éstas existan*⁵¹. Para Kant, en cambio, la estructura espacial en la cual se unifica la multiplicidad como orden de entidades que coexisten requiere a su base, si ha de configurarse como una unidad genuina, la interacción real de los entes que lo llenan, la cual no se sigue de sus meras existencias⁵². Más

49 La necesidad de introducir conexiones reales entre las sustancias finitas en orden a explicar la posibilidad del tiempo sucesivo ya fue comentada dentro del contexto del principio de Sucesión. En lo que sigue, por tanto, sólo nos atenemos al caso del espacio.

50 Vid. también Ak I: 415, 5-8 y el pasaje de *GwS*, § 9 citado *supra* p. 62, en donde Kant sostiene que la noción de espacio implica la conexión real entre las sustancias que lo llenan.

51 El siguiente pasaje, tomado del tercer escrito contra Clarke, es suficientemente claro a este respecto: “Pour moy, j’ay marqué plus d’une fois, que je tenois l’Espace pour quelque chose de purement relatif, comme le Temps; pour un ordre des Coexistences, comme le temps est un ordre de successions. Car l’espace marque en termes de possibilité un ordre des choses qui existent en même temps, en tant qu’elles existent ensemble, sans entrer dans leur manieres d’exister particulieres (...)” (GP VII, 363; énfasis mío).

52 Vid., v. gr., Ak I: 414, 15-20, en donde Kant, supuesto el principio de autonomía ontológica, defiende la arbitrariedad de la comunidad entre las sustancias y, sobre todo, de la ley peculiar según la cual ésta se constituye: “substantias existere posse ea lege, ut nullo sint in loco, unllaque plane, respectu rerum universitatis nostrae, relatione.” Sobre esta base, parece claro que, además de a Leibniz, la posición de Kant aquí desarrollada se opone directamente a la concepción de existencia suscrita por Crusius, quien sostiene la tesis según la cual todo lo existente, *por el mismo hecho de que existe*, se encuentra en un espacio y en un tiempo (*quicquid est, est alicubi et aliquando*). “Cuando decimos que una *sustancia existe* —escribe Crusius en *Entwurf*, § 46— queremos decir que ella se encuentra *inmediatamente* en un *sitio* determinado,

aún, el orden espacial, en cuanto orden de relaciones externamente vinculantes, no sería ni siquiera posible sin la referencia a la actividad externamente determinante de las sustancias, ya que son éstas las que, al enlazarse realmente unas con otras, originan el espacio mismo. Así, mientras que Kant —al igual como veíamos hacía en *GwS*— acepta a este punto de su carrera filosófica la caracterización leibniziana del orden espacio-temporal como algo relativo y derivado, no está sin embargo dispuesto a suscribir que éste pueda ser tenido por algo meramente ideal.

* * *

Según hemos visto hasta aquí, la argumentación de Kant en favor de la conexión real entre las sustancias finitas se elabora a este punto del análisis del principio de Coexistencia sobre la base de dos premisas fundamentales. En primer lugar, Kant suscribe un principio de autonomía ontológica de la sustancia individual según el cual toda sustancia es un ser ontológicamente autosuficiente. En este sentido, con la sola excepción del acto creador desde el cual las sustancias son puestas y conservadas en la existencia, ningún otro tipo de influjo o conexión externamente determinante es requerido para que ellas puedan existir absolutamente con sus correspondientes complejos de propiedades internas. En segundo lugar, piensa Kant, una multiplicidad llega a organizarse de modo que constituya el tipo de sistema unitario que llamamos propiamente mundo sólo en la medida en que los elementos que la conforman se relacionen realmente e interactúen entre sí. Las sustancias, si han de conformar un mundo, deben entonces organizarse en un sistema de influjos reales en virtud del cual se unifican y relacionan de manera recíproca y externamente determinante, lo cual no viene dado a partir del mero estar puesto de éstas en la existencia.

Ahora bien, ¿en qué consiste según Kant dicho *influxus physicus*? ¿Cuál es el tipo de conexión requerida en vistas de que las sustancias, al satisfacer dicho tipo de conexión, puedan coexistir simultáneamente y conformar así un

o espacio, y en *algún tiempo*.” Y esto es, claramente, aquello que Kant combate de manera explícita en el pasaje recién reproducido: las sustancias, en virtud del puro hecho de que existen, no se encuentran en un espacio —ni tampoco en un tiempo, como ha mostrado ya el *principium Successionis*—, sino que este tipo de orden se configura como una consecuencia derivada de la actividad externamente determinante de las sustancias que proyectivamente lo constituyen.

Welt en sentido estricto? Kant responde a esta pregunta central en el quinto *usus* de su principio de Coexistencia:

Si el fenómeno externo (*phaenomenon externum*) —escribe— de esta acción y reacción universal a través de la cual todo el ámbito (*ambitum*) del espacio en el que los cuerpos (*corpora*) se relacionan entre sí (*se respiciunt*) consiste en un acercarse mutuo de los mismos (*mutua ipsorum appropinquatio*), se llama *atracción* (*attractio*); la cual, al efectuarse por la sola co-presencia (*compraesentiam*), alcanza a cualquier distancia (*in distantias quaslibet pertinet*) y es la *atracción newtoniana* (*attractio Newtoniana*) o gravitación universal (Ak I: 415, 8-12).

Dentro del contexto de análisis del principio de Sucesión, vimos cómo la conexión entre las sustancias individuales era interpretada por Kant en los términos de una genuina acción causal recíproca. Pero la coexistencia simultánea de entidades diversas propugnada en el quinto principio de *ND* obliga a que dicha conexión pueda a su vez realizarse de manera inmediata y *a distancia*. De otro modo, sólo podría atribuirse coexistencia simultánea a fenómenos adyacentes y, con ello, sólo podrían considerarse como mundos aquellos conjuntos de entidades cuyas existencias se encontrasen contiguamente vinculadas en el espacio. Las construcciones de explicaciones físicas características de los modelos ontológicos más difundidos de la época, a la hora de explicar el problema de la interacción, partían desde acciones por *contacto directo* y, en este sentido, habían por lo general evitado la asunción de la controvertida hipótesis según la cual cuerpos distintos no contiguos pueden interactuar entre sí. Así, *v. gr.*, L. Euler, quizás uno de los más enconados enemigos de la metafísica leibnizo-wolffiana, no duda en rechazar la posibilidad de una acción real a distancia, en tanto que Voltaire y Maupertuis, muy comprometidos también con la causa de Newton, se muestran extremadamente cautelosos a la hora de pronunciarse respecto a la posibilidad de este tipo de relación causal (vid. Arana, 1988, p. 342)⁵³. El mismo Hume —de quien tradicionalmente se dice Kant habría recibido la problemática del

53 En sus *Elementen der Körper* (1746), dentro de un contexto de consideraciones relativas a la naturaleza de la fuerza de inercia —que Euler interpreta como *vis impenetrabilis* o resistencia a la penetración—, Euler rechaza la posibilidad de la acción a distancia argumentando que los cuerpos celestes sujetos a interacción gravitacional deben estar *en contacto*. Para explicar este contacto entre cuerpos distantes, Euler recurre al éter, un medio cósmico sutil por cuya presencia las fuerzas de atracción pueden propagarse mediatamente y establecer, así, el requerido contacto (SCHÖNFELD, M., 2000, p. 152). Sobre las valoraciones de Maupertuis y Voltaire acerca de la acción inmediata a distancia vid. ARANA, J. (1988), p. 342.

estatuto de las relaciones causales— sostiene que una verdadera relación causal implica, además de la necesidad con que se siguen las determinaciones de los *relata* que dicha relación vincula, la contigüidad o adyacencia entre ellos⁵⁴. Kant, por el contrario, como puede verse en el pasaje recién citado, no sigue a Hume en este último punto sino que acoge la doctrina de la atracción o gravitación universal interpretándola en el sentido de atracción inmediata a distancia e insertándola en el corazón mismo de su explicación de las condiciones de la interconexión y unidad de las sustancias naturales⁵⁵. En este sentido —como hace notar Laywine—, el contacto no es el *fundamento* de la interacción, sino una *consecuencia* de ella: las sustancias no actúan unas sobre otras porque se tocan, sino que se tocan y entran en contacto recíproco porque interactúan (vid. Laywine, 1993, p. 41). Y ello justamente en la medida en que los propios parámetros de comprensión de lo que sea un *Welt* implican para Kant la posibilidad de que las fuerzas que relacionan causalmente a las sustancias que forman parte de él se proyecten fuera del lugar específico que estrictamente las circunda. Dentro del contexto de análisis de las condiciones para el espacio presentado en su primer escrito de 1746, vimos cómo Kant explicaba la estructura de éste por referencia a la ley newtoniana del cuadrado inverso de las distancias, en cuanto ley que rige y organiza las fuerzas constitutivas de la especialidad (vid. *supra* pp. 65-66). Kant vuelve en *ND* a recurrir al descubrimiento de Newton, pero dotándolo esta vez de una fundamentación basada en su concepto metafísico de mundo y en

54 Vid., v. gr., *Treatise*, L I, P III, p. 75: “I find in the first place, that whatever objects are considere’d as causes and effects, are *contiguous* (...) Tho’ distant objects may sometimes seems productive of each other, they are commonly found upon examination to be link’d by a chain of causes, wich are contiguous among themselves, and to the distant object; and when in any particular instance we cannot discover this connexion, we still presume it to exist. We may therefore consider the relation of *contiguity* as essential to that of causation.”

55 Que Newton haya entendido o no su doctrina de la gravitación universal en los términos de una genuina acción (atracción) inmediata a distancia es algo que, hasta donde he podido ver, se discute en la literatura especializada. Siguiendo las interpretaciones de Heimann / McGuire, (1971), Jeffrey Edwards ha sugerido que, desde un punto de vista sistemático, la afirmación newtoniana de la existencia de un éter físico de naturaleza elástica que se extiende por todos los espacios del universo constituiría un intento por parte de Newton, al menos conjetural, de explicar la interacción entre cuerpos distantes sin tener que recurrir a la hipótesis de la acción inmediata a distancia. El éter, en efecto, constituiría un *continuum* dinámico a cuyo través las fuerzas podrían mediatamente transmitirse por el espacio (vid. EDWARDS, J., 2000, p. 103). Con todo, es claro que Kant, haya o no estado en lo correcto, creía que su interpretación de la atracción en términos de acción inmediata a distancia correspondía efectivamente a las creencias del científico inglés. Vid. Ak XVIII: 43. Más discusión sobre este tema puede encontrarse en la introducción de B. Cohen a su traducción de los *PM* de Newton. Vid. COHEN, B. — WHITMAN, A. (1999), pp. 61-62, 133, 277-78.

las condiciones que su efectividad entraña: para que sustancias situadas en lugares distantes puedan formar conjuntamente partes de un mismo todo metafísico, deben entonces poder conectarse según relaciones causales reales, no importa cuál sea la distancia espacial que las separa⁵⁶.

De este modo, Kant provee una explicación de la coexistencia simultánea de entidades distantes en el espacio, a la vez que logra con ello presentar una fundamentación de la ley newtoniana desde una perspectiva amplia relativa al problema metafísico de la unidad del mundo en general⁵⁷. La coexistencia entre las sustancias —la constitución de un mundo en sentido propio— requiere a su base, como condición de su posibilidad, la interacción y el influjo real entre ellas. Kant atribuye a las fuerzas de atracción y repulsión la capacidad de generar dicho sistema de influjos reales externos y de conectar, así, recíprocamente toda forma de materia, desde los cuerpos más primitivos y pequeños hasta los cuerpos celestes que admiramos en el firmamento, asegurando su pertenencia a una misma totalidad. Su poder recíprocamente determinante constituye, en efecto, la relación universal que unifica las partes de la naturaleza en una misma unidad cosmológica:

La atracción (*Anziehung*) es, sin duda, una propiedad de la materia que se extiende precisamente tanto como la coexistencia (*Coexistenz*) que hace (*macht*) al espacio, en cuanto ella conecta a las sustancias a través de una dependencia mutua (*durch gegenseitige Abhängigkeiten*); o, para hablar con más propiedad, la atracción es precisamente esta relación universal que unifica las partes de la naturaleza en un espacio

56 Alison Laywine dice ignorar la razón por la cual Kant toma distancia respecto a la mayoría de los newtonianos continentales, inclinándose, en su contra, por una interpretación de la teoría newtoniana en términos de acción a distancia. (vid. Laywine, 1993, p. 155, nota 33). Creo que la circunscripción de la hipótesis de la acción a distancia dentro del contexto más amplio relativo a la problemática de la unidad del mundo podría llenar el supuesto vacío explicativo que acusa la autora. Por otro lado, resulta interesante hacer notar la coherencia existente entre la suscripción kantiana de la hipótesis de la acción inmediata a distancia en *ND*, por un lado, y las tesis —ambas defendidas por Kant en *NTH*, también de 1755— de la existencia de un espacio semi-vacío y de la inexistencia del éter como medio cósmico a cuyo través las sustancias pudiesen vincularse por contacto directo, por otro (vid. AK I: 262, 21-23; 306, 32-33; 312, 36; 313, 27-28).

57 Para una valoración de la posibilidad de la acción inmediata a distancia desde la perspectiva de la física contemporánea vid. TORRETTI, R. (1967), pp. 606-08. Sin entrar en mayores detalles, la idea de una acción inmediata a distancia en sentido estricto —i.e., de una acción tal que haga sentir sus efectos a distancia de manera *absolutamente* simultánea— es cuestionada por la física contemporánea a partir del hecho de que no hay acción causal que se propague a una velocidad mayor a la de la luz en el vacío, la cual es una velocidad finita y, por lo mismo, no instantánea *stricto sensu*.

(*diese allgemeine Beziehung, welche die Teile der Natur in einem Raum vereinigt*): ella, por consiguiente, se extiende a sí misma a través de toda la extensión del espacio hasta todas las distancias de su infinitud (*Unendlichkeit*) (Ak I: 308, 27-34).

b) *Dios y la interacción de las sustancias finitas*

Según hemos visto hasta aquí, la tesis negativa contenida en el principio de Coexistencia ha establecido, en primera instancia, que las sustancias finitas no pueden en virtud de su *sola existentia* constituir un sistema de enlaces recíprocos. Esta comunidad de enlaces que la sola existencia de las sustancias no puede fundar consiste, vimos además, en un sistema de interconexiones reales —no de relaciones de mera composibilidad ideal, según se entendía en el leibnizianismo—, sobre cuya base se configura un mundo en sentido estricto. Pero Kant no ha explicado aún cómo este *commercium* es posible. El esclarecimiento de esta cuestión cobra especial urgencia en la medida en que consideremos que, según Kant ha argumentado hasta aquí, las entidades individuales que conforman el sistema del mundo son en cuanto tales seres autosubsistentes cuya existencia y comprensión cabal no presupone la referencia a condición externa (finita)⁵⁸ alguna. La segunda parte del principio busca precisamente satisfacer este vacío explicativo. No pudiendo fundarse las relaciones intersustanciales, en cuanto determinaciones respectivas, en las propias entidades interactuantes consideradas *simpliciter*, no habrá entonces ninguna relación y absolutamente ningún comercio —sostiene Kant— “*nisi quatenus a communi existentiae suae principio, divino nempe intellectu, mutuís respectibus conformatae sustinentur*” (Ak I: 413, 1-2)⁵⁹.

La referencia a este principio común de unidad culmina el proyecto kantiano de fundación de un sistema explicativo de la interacción universal de las sustancias finitas. De las condiciones para la unidad del mundo, en efecto, Kant ya ha establecido la necesidad de que las entidades que lo conforman se relacionen realmente. Pero esta interrelación real no garantiza por sí sola la unidad cabal del sistema en que dichas entidades se entrelazan. Es necesario además que los fundamentos determinantes de su vinculación converjan finalmente en un principio común que cierre las series causales que articulan, ya que de otro modo la explicación del posicionamiento de determinaciones caería inevitablemente en un regreso al infinito, ese “lugar escondido del enten-

58 Sólo finita, en efecto, ya que sí requieren para existir de la sustancia infinita que les confiere la existencia.

59 Vid. también *VH*, § 440 (Ak XXVIII: 51).

dimiento humano (...) por el cual inmediatamente uno se refuta a sí mismo” (Ak XXVIII: 40-41)⁶⁰.

Sin embargo, la mera integración, sin mayores cualificaciones, del principio común de las existencias en la explicación de la unidad respectiva de las sustancias que de él proceden no basta, piensa Kant, para generar la interacción de unas con las otras. La interacción, e incluso su pura posibilidad, sería inexplicable si el *esquema del entendimiento divino* que crea a las sustancias y las pone en la existencia no la hubiese *él mismo* articulado, esto es, si no hubiese *él mismo* concebido a las sustancias como correlacionadas y en mutua interacción. Esta precisión llama ante todo la atención por su similitud con los planteamientos generales que en la *KrV* operarán como fundamentos explicativos de la posibilidad de la constitución de la experiencia. Al igual que en su obra madura, Kant basa en *ND* la posibilidad de la unidad de la naturaleza en la actividad espontánea de un *esquema intelectual*, si bien atribuye aquí la función estructurante al entendimiento infinito de Dios, y no, como hará en la *KrV*, al intelecto finito humano⁶¹. La comunidad de las sustancias se cimienta en la actividad de un entendimiento que *proyecta* desde sí un esquema de mundo unitario de sustancias interactuantes. El siguiente pasaje, insertado inmediatamente después de la exposición del principio de autonomía ontológica del ser sustancial, resume en sus líneas centrales la idea subyacente a la posición de Kant:

60 Resulta interesante hacer notar que, desde el punto de vista de Kant, la explicación de las condiciones de posibilidad de la interacción por referencia al esquema del entendimiento divino supone una superación del *influxus physicus* en su versión vulgar (*pervulgato*) —o, según se expresa también el propio Kant, del influjo físico “propiamente dicho” (Ak I: 415, 24: *propie dictus*)—, en tanto evidencia el *origen* mismo de la conexión recíproca entre las cosas (Ak I: 415, 40-416, 3). Kant se mantendrá conciente de la novedad de su descubrimiento durante todo el período de su reflexión precrítica. Así, en *Dissertatio*, § 16, quince años después de la publicación de *ND*, escribe que la carencia de una explicación satisfactoria relativa al origen de la interacción real es justamente aquello en que consiste “el *πρῶτον ψευδός* del influjo físico según el sentido común (*vulgarem*) del mismo” (Ak II: 407, 23-30).

61 Vid. sobre todo los pasajes finales de ambas deducciones trascendentales de los conceptos puros del entendimiento en *KrV* A115 ss. (esp. A125-A128) y B163-B166. Comparando las tesis de la *KrV* y de *ND*, además de la diferencia relativa al tipo de entendimiento que proyecta la unidad, apreciamos que en aquella, al contrario de lo que ocurre en el escrito de 1755, el principio que confiere unidad a la naturaleza, en cuanto es sólo un entendimiento *finito*, si bien proyecta el orden y la estructura a la naturaleza considerada desde el punto de vista formal —*natura formaliter spectata* (*KrV*, B165)—, no confiere la *existencia misma* a los objetos, en la medida en que supone la referencia a un principio pasivo —la receptividad sensible— en virtud del cual somos afectados por aquello que en el fenómeno corresponde a la sensación, esto es, la materia.

(...) en tanto que todas las cosas en el universo se encuentran enlazadas por un nexo mutuo (*mutuo nexu colligata*), hay que admitir (*confitendum est*) que estas relaciones dependen (*pendere*) de la comunidad de la causa, a saber, de Dios como principio general de los existentes. Pero del hecho de que Dios simplemente (*simpliciter*) establezca la existencia de las cosas, no se sigue que haya también una relación mutua entre ellas. *Es necesario que el mismo esquema del entendimiento divino que da la existencia (idem, quod existentiam dat, intellectus divini schema), en cuanto concibe (concipit) sus existencias como correlativas (correlatas), establezca también las relaciones recíprocas entre ellas.* A partir de esto, se evidencia clarísimamente (*liquidissime*) que *el comercio (commercium) universal de todas las cosas debe atribuirse al concepto solo de esta idea divina (divinae ideae conceptui soli)* (Ak I: 413, 13-20; cursivas mías).

Poco más abajo explica Kant en qué consiste este esquema del entendimiento de Dios y cómo opera en relación al establecimiento del comercio entre las sustancias individuales:

El esquema del entendimiento divino, origen de las existencias, es un acto continuo (*perdurabilis*) (llamado conservación [*conservationem*]), en el cual (*in quo*) si ciertas sustancias son concebidas por Dios de modo aislado (*solitario*) y desprovistas de toda determinación relacional (*determinationum relatione*), ningún nexo (*nexus*) entre ellas y ninguna relación (*respectus*) mutua sería creada (*oriatur*). Si, no obstante, las sustancias individuales (*singularum*) son concebidas como relacionadas (*respective*) en la misma inteligencia divina, sus determinaciones, en conformidad con esta idea, se relacionarán consiguientemente tanto cuanto ellas continúen en la existencia, esto es, actuarán y reaccionarán (*agunt reaguntque*), y tendrán un cierto estado externo (*status...externus*); pero si a este principio se renuncia, no podría existir dicho estado externo en virtud de la sola existencia de las mismas (Ak I: 414, 1-8).

Los textos sostienen que la conexión mutua entre las sustancias sólo puede darse en la medida en que el mismo esquema que las pone en la existencia las conciba a su vez como recíprocamente relacionadas. Todo estado externo de las entidades sustanciales posee su condición última de posibilidad en la actividad de dicho esquema —en el *divinae ideae conceptui soli*—, el cual consiste, según se precisa en el segundo de los pasajes citados, en una actividad de preservación o conservación continua que concibe a las sustancias como

interconectadas. El mismo principio que da a las sustancias la existencia las conserva según un orden de relaciones externamente vinculantes —el *status externus* de los individuos sustanciales— y las mantiene, con ello, unificadas en una misma totalidad de enlaces reales. En este sentido, al fundarse la interacción en el mismo principio en virtud del cual las sustancias son puestas en la existencia, y no —o, por lo menos, no exclusivamente—⁶² en algo intrínseco derivado de las entidades sustanciales mismas, las relaciones son, tanto como las propias sustancias, primitivos ontológicos (vid. Schönfeld, 2000, p. 153).

La lectura de estos pasajes podría conducir a un par de interpretaciones que conviene descartar desde ya. En primer lugar, la explicación de la procedencia de la interconexión de las sustancias por referencia al mismo principio por cuya actividad les viene dada la existencia parece sugerir que ambos tipos de entidades, sustancias y relaciones, poseen *exactamente el mismo estatuto ontológico*. En esta línea, *v. gr.*, K. Ameriks ha sostenido que, desde el punto de vista de Kant, Dios “vuelve interactivas a las sustancias en el mismo acto por el cual hace que ellas sean lo que son” y que, en este sentido, “los cambios externos de una cosa, su interacción con otras, son tan inmediatamente atribuibles a esa cosa como lo es cualquiera de sus cambios internos” (Ameriks, 1992, p. 262)⁶³. Así planteada, la posición kantiana parecería establecer que las sustancias, en cuanto provienen del mismo principio y acto desde el cual procede la interacción, no podrían existir o ser intrínsecamente lo que son si Dios no las hubiese vinculado recíprocamente: si uno y el mismo principio da el ser y las propiedades relacionales a los individuos sustanciales, entonces parecería legítimo concluir que aquéllas no pueden separarse de estos y, a la inversa, que estos no pueden darse sin aquéllas. En segundo lugar, la dependencia de las relaciones intersustanciales respecto al esquema del entendimiento de Dios podría llevarnos a pensar que las sustancias y su configuración intrínseca, en dirección inversa a lo sostenido en la interpretación recién esbozada, son *completamente separables* y no guardan relación alguna con sus correspondientes complejos de propiedades relacionales. En este sentido, como señala R. Langton, “lo relativo a las propiedades intrínsecas no supone constricción alguna de lo relativo a los poderes causales” (Langton, 1998, p. 118). Las propiedades internas de las sustancias serían así

62 El uso de este advverbio se aclarará a continuación.

63 En consonancia con la interpretación de Ameriks parece encontrarse el siguiente pasaje: “(...) quoniam idem, quod existentiam rerum stabilit, principium ipsas huic legi alligatas exhibet, hinc per eas, quae existentiae suae origini adhaerent, determinationis mutuum commercium sit stabilitum.” (Ak I: 415, 34-36).

completamente irrelevantes en orden a establecer las relaciones intersustanciales, e incluso toda posible peculiaridad relativa al tipo de relación que podría mediar entre dos sustancias finitas⁶⁴.

Ambas interpretaciones, si bien parecen *prima facie* seguirse a partir de una consideración descontextualizada y únicamente especulativa de las tesis de Kant, constituyen extrapolaciones que requieren ser matizadas. La primera, claro está, contradice abiertamente el principio de autonomía ontológica de las sustancias, base a partir de la cual se articula y cobra sentido la argumentación propiamente positiva del principio de Coexistencia. Si el cambio externo y, en general, las conexiones intersustanciales, constituyen hechos tan atribuibles a las sustancias como lo son sus correspondientes propiedades intrínsecas, entonces no podrían los individuos sustanciales ser puestos en la existencia sin que sea puesta también la estructura de conexiones relacionales que los enlaza recíprocamente. Por otro lado, esta homologación ontológica de los estados externos e internos, además de ir en contra de los textos, supondría el carácter *metafísicamente necesario* de la interacción, el cual es explícitamente negado por Kant en *ND*. En efecto, Kant sostiene que la interacción sólo está sujeta —por utilizar una terminología de Leibniz— a una necesidad *hipotética*, *i.e.*, mediada por la voluntad y libre elección de Dios y que, por ello, el universo de las sustancias finitas y la legalidad de relaciones que lo unifica son algo metafísicamente *contingente*⁶⁵.

Respecto a la segunda interpretación, surgen, cuando menos, tres dificultades principales. En primer lugar, pese a que Kant defiende abiertamente que

64 Para la reconstrucción de estas dos interpretaciones he seguido *grosso modo* a WATKINS, E. (2005), pp. 149-51.

65 Hacia el final del primer *usus* del principio de Coexistencia, Kant declara que la unidad real entre las sustancias, al no basarse en la propia existencia de éstas considerada *simpliciter* y al depender del esquema del entendimiento divino, es esencialmente arbitraria y que, si a Dios hubiese placido, bien podría haberla omitido o haberla concebido de otra manera distinta a aquella según la cual de hecho se da (Ak I: 414, 15-20). Este es un punto que, según tuvimos oportunidad de ver, Kant ya había sostenido en su opúsculo *GwS*, al igual que aquí como consecuencia fundamental del principio de autonomía ontológica de las sustancias, también asumido en su primer escrito de 1746 (vid. *supra* p. 66, n. 22). Llama sin embargo la atención el hecho de que Kant no vuelva en *ND* a comentar, ni siquiera a nombrar, la sugestiva implicancia, que sí señala en *GwS*, contenida en la relativización de la ley que rige la estructuración de las sustancias interactuantes: si esta ley que enlaza las sustancias —que, como vimos, es la ley de la proporcionalidad inversa del cuadrado de las distancias— y, por tanto, la estructura espacial, es arbitraria, entonces nada impide que existan otros espacios, sistemas de relaciones configurados con otras propiedades distintas a las del actual y cuyas estructuras sean consistentes con sistemas axiomáticos no-euclidianos. Para un desarrollo más amplio de la problemática relativa al carácter contingente del mundo implicado en el principio de autonomía ontológica vid. *Dissertatio*, §§ 18-19 (Ak II: 407-08).

la comunidad de influjos intersustanciales no se funda en aquello que viene dado por la *sola existentia* de las sustancias, parece sin embargo apresurado concluir desde ahí que los ámbitos intrínseco y extrínseco constituyan ambos esferas ontológicas completamente desvinculadas e independientes entre sí. Dado el principio de autonomía ontológica de las sustancias y la dependencia de la interacción respecto al “concepto solo de la idea divina”, es claro que para Kant las relaciones intersustanciales no son reducibles a denominaciones intrínsecas de las sustancias ni vienen dadas en su origen a partir de ciertos principios sustanciales internos de determinación. Pero de ello no se sigue que estos no puedan cumplir ningún rol relevante en el proceso de posicionamiento de determinaciones relacionales extrínsecas. Una escisión tal, de hecho, contradeciría abiertamente el requisito de *dependencia* recíproca establecido como condición necesaria para la explicación del cambio dentro del contexto de análisis del principio de Sucesión. Los cambios internos en una sustancia —veíamos ahí— se producen por razón de una variación de las relaciones externas que la vinculan al resto de sus pares, lo cual conlleva a su vez una modificación de dicha relación externamente vinculante. Así, *v. gr.*, pese a que las relaciones de atracción y repulsión no constituyen propiedades reducibles a determinaciones únicamente internas —ya que dependen, entre otras cosas, de la distancia que separa a los *relata* del caso—, ello no impide que ciertas propiedades intrínsecas, tales como la masa de los cuerpos vinculados, determinen una modificación de dichas propiedades externamente relacionales (vid. Watkins, 2005, p. 150). De igual modo, a la inversa, el cambio de ciertas propiedades relacionales externas —la disminución de la distancia que separa a dos cuerpos, pongamos por caso— determinará una variación de algunas de las propiedades intrínsecas de las sustancias —aumentarán, si disminuye la distancia, las fuerzas repulsivas de cada una de las entidades relacionadas—.

Por otro lado, si la interacción de las sustancias constituyese algo del todo ajeno e independiente a sus estados internos, entonces no se ve por dónde podría esclarecerse el sentido preciso en que decimos que son *las propias sustancias* las que interactúan causalmente entre sí. No pudiendo dar cuenta de este punto fundamental, y dada la dependencia de las relaciones causales respecto al esquema del entendimiento divino, la posición kantiana devendría naturalmente en una variante peculiar del sistema de las causas ocasionales de Malebranche, el cual es explícitamente combatido por Kant en su escrito de 1755: el principio común desde donde procede la interconexión —Dios—

constituiría la única causa real del posicionamiento de toda determinación⁶⁶. En la sexta aplicación del principio de Coexistencia, Kant declara que, dado su tratamiento de la naturaleza y del origen de la acción intersubstancial,

no existe una constante influencia especial de Dios, esto es, una influencia por medio de la cual la interacción de las sustancias sea establecida aquí a través de las *causas ocasionales de Malebranche* (...), sino más bien una real acción recíproca entre las sustancias; en otras palabras, existe interacción de las sustancias por medio de verdaderas causas eficientes (*per causas vere efficientes*). (Ak I: 415, 28-29, 32-34).

De este modo, Kant señala sugestivamente que su doctrina, pese a hacer referencia al principio divino en orden a explicar la interacción, se distancia esencialmente de la de Malebranche justamente en la medida en que el sistema de las causas ocasionales niega que las sustancias finitas sean *ellas mismas* capaces de determinarse causalmente entre sí, mientras que su teoría de la interconexión, en cambio, afirma explícitamente el poder causalmente eficiente de éstas. Es por ello que Dios, según Kant, al contrario de lo que ocurre en el ocasionalismo, no tiene que intervenir *milagrosamente* en el curso del devenir de los cambios y procesos causales que acaecen en el universo de las sustancias finitas⁶⁷: éstas no son mera ocasión para la concurrencia de un

66 Para la teoría de las causas ocasionales vid. Malebranche, *RV*, L VI, P II, cap. 6. Como es bien sabido, la doctrina de Malebranche niega no sólo que las sustancias estén dotadas de un genuino poder causal externamente determinante, sino también que ellas mismas, en virtud de poderes causales propios, sean capaces incluso de experimentar procesos de causalidad interna. En comparación al sistema leibniziano de la armonía preestablecida, el ocasionalismo da pues un paso más, en la medida en que rechaza la realidad y posibilidad tanto de la causalidad *transitiva* como *intransitiva* o inmanente. Las sustancias finitas no pueden en absoluto ser causas; sólo Dios, sustancia infinita, puede ser responsable de la actividad causal.

67 La necesidad de atribuir a Dios una permanente intervención milagrosa constituye un argumento muchas veces esgrimido en contra de la doctrina de las causas ocasionales. Si las sustancias no pueden actuar causalmente y, con ello, si los eventos *naturales* no pueden ser explicados por referencia a la actividad de las entidades naturales finitas, entonces parece seguirse que todo evento natural constituye una instancia u ocasión para la intervención *sobrenatural* o milagrosa de Dios. Leibniz es probablemente quien más haya atacado la teoría de Malebranche por este flanco (vid. v. gr., *IN*, §§ 10 ss [GP IV, 509-16] y *NS*, §§ 12-13 [GP IV, 483-84]). Con todo, la efectividad de la crítica depende de qué entendamos por milagro. Si —como hace por ejemplo S. Clarke— definimos la acción milagrosa en términos de la *frecuencia* con que dichas acciones ocurren, entonces la crítica no toca esencialmente a la doctrina ocasionalista, ya que sólo las acciones inusuales o infrecuentes —*unusual*, en la terminología del mismo Clarke (GP VII, 371)— constituirían milagros en sentido estricto, lo cual no es el caso en relación a las acciones causales, vengan o no de Dios. Tanto Leibniz como Malebranche, sin embargo, rechazan esta definición —claramente articulada dentro de un marco conceptual de corte em-

Deus ex machina, sino genuinas causas eficientes que, pese a requerir de la actividad preservante y continua del esquema del entendimiento divino, pueden actuar realmente entre sí y por sí (Ak I: 415, 30-32)⁶⁸.

Además de estos dos problemas centrales, la interpretación aquí combatida tropieza con una tercera dificultad adicional que, si bien no es consignada explícitamente por Kant en *ND*, constituye uno de los inconvenientes a nuestro juicio más serios que ella entraña. El problema, en el fondo, no es más que una implicancia contenida en la teoría de las causas ocasionales, sistema éste en el cual colapsaría, según hemos venido argumentando, la posición kantiana si asumiésemos que, según establece la parte propiamente constructiva del principio de Coexistencia, la interacción causal entre las sustancias, al depender del principio divino, constituye en último término un hecho absolutamente desvinculado de las propias sustancias finitas y sus correspondientes propiedades internas. Dentro del contexto de análisis del principio de Sucesión, vimos que los cambios en las sustancias descansan, desde la perspectiva kantiana, en una genuina dependencia de sus estados internos y el complejo de vinculaciones reales externas que las enlazan recíprocamente. Ahora bien, si, mediante el divorcio absoluto de los principios internos y externos de determinación, reconducimos dicha dependencia, según procede la doctrina del ocasionalismo, desde las propias sustancias a la concurrencia causal exclusiva del esquema del entendimiento infinito de Dios, entonces nada queda en las sustancias finitas sobre cuya base estemos en condiciones de sostener que los cambios *en* las sustancias son propiamente cambios *de* las sustancias o, como escribe Leibniz argumentando en contra del ocasionalismo, no podríamos entender cómo “las acciones son *de los sujetos*” (GP IV, 509: *actiones esse suppositorum*). En otras palabras, quedarían anuladas las condiciones para la *identidad* metafísica de las sustancias individuales. Todo

pirista—, concibiéndolos, de modo por lo demás bastante más formal, como aquellos eventos que no pueden ser causados por las sustancias finitas según sus propias naturalezas: “la caractere des miracles —escribe Leibniz en *Theodicée*, § 207— (pris dans le sens le plus rigoureux) est, qu’on ne les sauroit expliquer par les natures des choses créées.” (GP VI, 241). Para la crítica de Leibniz a la definición de milagro en términos de frecuencia ([*in*] *usualité*) vid. GP VII, 377.

68 El siguiente ejemplo, desarrollado por Kant en *VH*, manifiesta de buena manera el absurdo que en este sentido se seguiría de la concepción ocasionalista de la causalidad: “Si, por ejemplo —escribe Kant— Dios pudiese producir *meramente por sí mismo* un pensamiento en el alma, entonces Dios, pero no el alma, tendría el pensamiento: ya que no habría conexión <nexus> entre ellos.” (Ak XXVIII: 52; énfasis mío). Según K. Ameriks, Kant introduce en las *VH* este tipo de consideraciones justamente en orden a restringir el protagonismo atribuido a Dios en *ND* en relación a la generación de la interacción (vid. Ameriks, 1992, p. 263). Vid. sobre este punto también LAYWINE, A. (1993), pp. 40-41.

cambio y toda relación causal radicaría en un poder esencialmente distinto de las propias entidades de las que dichos hechos se predicen y, siendo esto el caso, nada encontraríamos en ellas que asegurase que, *v. gr.*, es una y la misma sustancia la que experimenta cambios y aquello que permanece a la base de un proceso de sucesión de determinaciones ¿Cómo entender, en efecto, que es una y la misma cosa la que perdura a través del tiempo sucesivo si ella no actúa según su propia e idéntica naturaleza? Nada garantiza, de hecho, la conexión de los diversos estados sucesivos respecto a una misma unidad metafísica que permanece en la diferencia⁶⁹.

Sobre la base de estas consideraciones, parece claro que una correcta interpretación del principio de Coexistencia deberá tomar una vía media entre las dos extrapolaciones comentadas⁷⁰. La interacción y correlatividad entre las sustancias —sus estados externos en general— no son reducibles a, ni equiparables con, sus estados internos o, más precisamente, no dependen exclusiva y totalmente de ellos. Pero, por otro lado, tampoco puede la interacción ser completamente desvinculada de las propias sustancias: ello impli-

69 Leibniz ha enfatizado acertadamente las dificultades que la teoría ocasionalista de la causalidad supone para comprender las condiciones de identidad de las sustancias. Para Leibniz, claro está, el tema es especialmente sensible, en la medida en que para él sustancialidad y actividad constituyen, por así decir, las dos caras de una misma moneda: si renunciamos a la actividad causal (inmanente) de las sustancias, renunciamos *a fortiori* a la sustancialidad misma, en cuanto es precisamente la *vis activa*, según enseña el dinamicismo metafísico de Leibniz, aquello que caracteriza esencialmente a las sustancias individuales. En *IN* §§ 8-9, Leibniz señala que la doctrina ocasionalista, al desvincular la actividad causal (inmanente) de las entidades finitas mismas, niega con ello el principio según el cual *actiones esse suppositorum* (“las sustancias son de los sujetos individuales”) (GP IV, 409). Para salvar la identidad de los individuos sustanciales, el principio creador debe imprimir ciertas huellas o marcas durables —que Leibniz identifica con una ley ínsita (*legem insitam*)— en las propias sustancias finitas (GP IV, 506-07). El ocasionalismo, más aún, al anular las condiciones de identidad de las sustancias, colapsa por ello en un espinozismo: “(...) ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posee, si nulla ipsis vi aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita sequeretur nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes et phasmata, ut sic dicam; et quod eodem redit, ipsam naturam vel substantiam rerum omnium Deum esse, qualem pessimae notae doctrinam nuper scriptor quidem subtilis, at profanus, orbi invexit vel renovavit.” (GP IV, 508-09). El autor “sutil” pero “profano” al que se alude en el pasaje es evidentemente Spinoza, según el mismo Leibniz explicita poco después en el § 15 (GP IV, 515).

70 Una línea interpretativa intermedia entre las posiciones desvinculante y homologante de las realidades interna y externa de las sustancias naturales es asumida, *v. gr.*, por WATKINS, E. (2005), pp. 150-51. Los argumentos esgrimidos por el autor difieren, sin embargo, ampliamente de los nuestros.

caría la atribución de todo poder causalmente determinante a la sustancia divina y, al dar este paso, el sistema kantiano del *influxus physicus* colapsaría inevitablemente en un sistema de causas ocasionales. ¿Cómo, pues, entender la referencia al fundamento del intelecto divino establecida en el principio? Dado que las sustancias pueden existir sin interactuar, la interacción debe fundarse en algo adicional y distinto —aunque no completamente separado— de aquello que les viene dado por el hecho de sus meras existencias independientes. Pero, cabe preguntar, ¿qué garantiza que esto adicional deba ser una fuente *común*, *i.e.*, *una* para todos los sujetos interactuantes? (Ak I: 413, 14)⁷¹. Más aún, ¿por qué llegar al punto de afirmar que la acción y relatividad entre las sustancias debe fundarse en el *mismo* principio que las *crea* y las pone en la existencia? (Ak I: 415, 30-31). Pese a que ambas cuestiones constituyen aristas de un mismo problema, conviene que las abordemos, en vistas de una mayor claridad argumentativa, cada una independientemente.

Dentro del contexto de análisis de la primera tesis negativa del principio de Coexistencia, vimos cómo el tratamiento kantiano del problema de la simultaneidad de entidades coexistentes se circunscribía dentro de un marco teórico más amplio relativo a la cuestión de la unidad del mundo en general. La referencia a una fuente común de unidad —a una “universalidad” o “comunidad” de la causa, en terminología de Kant (Ak I: 423, 14: *communione causae*)— reafirma en buena parte esta interpretación. En efecto, la argumentación kantiana en favor de las relaciones causales entre las sustancias no basta, como señalamos, para asegurar la pertenencia de éstas a una misma y única totalidad de enlaces. Para que surja la unidad metafísica implicada en el concepto de mundo, se requiere además la convergencia de las distintas series causales respecto a *un* principio que las unifique y articule como partes de un mismo continuo espacio-temporal. Y la introducción de una causa común viene justamente a satisfacer este requerimiento. De otro modo, sin la postulación de esta causa universal, la explicación causal del mundo y de los procesos constitutivos del devenir natural se proyectaría inevitablemente *ad infinitum* y, en un sentido quizás más relevante aún, no existiría sólo *un* mundo en sentido metafísico, sino tantas cuantas causas últimas existiesen. De aquí la necesidad de introducir una causa común incausada, no sujeta a fundamento determinante (existencial)⁷² alguno:

71 Vid. también Ak I: 413, 13-20.

72 Ello, como vimos, sin perjuicio de que existan fundamentos determinantes del *conocimiento* del ser necesario (*ratio veritatis*) (vid. *supra* p. 95, n. 26).

Si todas las cosas son efectos <causata> —escribe Kant en *VH*—, entonces son consecuencias, y no son puestas a menos que algo distinto haya sido puesto <rationata et non ponuntur, nisi posito alio>. Por consiguiente, debe necesariamente haber causas sin cualificación <causae simpliciter talis> (Ak XXVIII, 41)⁷³.

Si bien el texto de *VH* habla de “causas” —en plural— “sin cualificación”, es claro, tanto desde un punto de vista textual como filosófico, que Kant suscribe un modelo de unidad cosmológica cuyo fundamento último debe necesariamente ser universal y común para todas y cada una de las partes componentes de dicha unidad. De lo contrario, la unidad misma, y el mundo en cuanto unidad metafísica, no podrían en absoluto surgir. Kant desarrolla ampliamente esta línea argumentativa en la *Dissertatio* de 1770, sección IV⁷⁴. En los §§ 20-21, dentro del contexto de análisis relativo a los principios de la forma del mundo inteligible (Ak II: 406-10), Kant provee dos argumentos, ambos destinados a demostrar la necesidad de introducir una causa común desde la cual procedan las sustancias y su comercio recíproco

(A₁): Supongamos —escribe Kant en el primero— que <las sustancias> fuesen causadas por muchos (*plurium*) entes necesarios: los efectos, cuyas causas son ajenas a toda relación mutua, no entrarían en comercio (*in commercio non essent effectus, quorum causae ab omni relatione mutua sunt alienae*). Por consiguiente, la UNIDAD en la conjunción (*coniunctione*) de las sustancias del universo es consecuencia de la dependencia de todos respecto a Uno (*ab Uno*) (Ak II, 408, 14-17).

73 De aquí que Kant, según tuvimos oportunidad de ver (vid. *supra* p. 73, n. 4), limite la aplicabilidad del principio de Razón Determinante, en su versión causal de *ratio existentialis*, a la esfera específica de los seres contingentes, que poseen la razón de su existencia fuera de sí mismos, y la excluya en cambio en relación al ser absolutamente necesario, que no posee en absoluto fundamento ni tampoco lo requiere (Ak I: 394, 20; 396, 8-21).

74 Al igual que en *ND*, en la *Dissertatio* Kant concibe la unidad del mundo en los términos de una interacción real entre las sustancias que lo componen. Un mundo —que Kant define nuevamente como un todo que no es parte de otro (Ak II: 387, 5-6: *toto quod non est pars*)— consta de *materia* (*materia*), que Kant identifica con las sustancias (Ak II: 389, 23-24), y de *forma* (*forma*), la cual consiste en la *coordinación* (*coordinatio*) de la materia o partes (*partes*) sustanciales. Esta coordinación o forma es real y objetiva, *i.e.*, no ideal o basada en el mero *arbitrio* del sujeto (Ak II: 390, 11-12). La coordinación o nexo que constituye la forma (esencial) del mundo es el principio o fundamento de la posibilidad de las influencias posibles (*principium influxuum possibilium*) entre las sustancias que lo componen (Ak II: 390, 18-20). Este nexo o coordinación, condición de los influjos entre las sustancias, posee a su vez un principio que es fundamento de la forma universal y en virtud del cual “todas las sustancias y sus respectivos estados pertenecen al mismo todo (*idem toto*) llamado mundo” (Ak II: 398, 11-13).

(A₂): Si fueran muchas las causas primeras y necesarias —corre el segundo argumento— sus obras (*opificia*) serían *mundos (mundi)*, no *un mundo (mundus)*, ya que de ningún modo se conectarían (*connecterentur*) en un mismo todo; y viceversa: si existieran muchos mundos actuales unos fuera de los otros, entonces habrían muchas causas primeras y necesarias (Ak II: 408, 21-24).

Ambos argumentos contienen en sus bases la premisa central según la cual una verdadera totalidad sólo puede constituirse a través de la conexión recíproca de todos sus elementos. El primero —que procede como una reducción al absurdo— sostiene que la comunidad de la causa constituye una condición de posibilidad de la unidad y copertenencia de los efectos que de ella provienen respecto a un mismo todo organizado: si negamos la universalidad de la causa de las sustancias, entonces las sustancias, efectos de las causas, no se vincularían entre sí. Más precisamente, como se explicita en A₂, la pluralidad de causas condicionaría la generación de totalidades *parciales* desvinculadas las unas de las otras: surgirían tantos mundos cuantas causas últimas existiesen. Así, pues, como señala la conclusión de A₁, la unidad en la interconexión de la sustancias —la unidad del mundo en sentido metafísico— depende en último término de su dependencia respecto a una sola fuente.

Los argumentos de la *Dissertatio* proveen la base para la resolución de la segunda interrogante planteada. El siguiente pasaje, insertado inmediatamente al término de A₁, explicita la identidad entre el principio creador de las existencias y el principio que interrelaciona a las creaturas:

Por consiguiente —continúa Kant— la forma del universo (*forma universi*) testimonia (*testatur*) en favor de la causa de la materia, y *sólo la causa única de la totalidad de las cosas (universorum) es causa de la totalidad (Universitatis)*, y *no hay arquitecto (Architectus) del mundo que no sea a la vez creador (creator)* (Ak II: 408, 17-19; énfasis mío)⁷⁵.

Kant sostiene, en primer término, que sus argumentos constituyen una prueba directa de la existencia de una única causa de la materia o de las sustancias, ya que la coordinación o conexión entre ellas sólo puede basarse en su dependencia respecto a un solo ser⁷⁶. Pero además de esta demostración de

⁷⁵ Un pasaje paralelo anterior al de la *Dissertatio* se encuentra en *BD* de 1763 (Ak II: 123-26).

⁷⁶ En rigor, lo único que demuestra el argumento es la unicidad de la causa de *este* mundo. La posibilidad de la existencia de otros mundos actuales distintos del nuestro con sus correspondientes órdenes y causas únicas queda aún abierta como posibilidad conceptual, según por lo demás el mismo Kant reconoce explícitamente al final del § 22 (vid. Ak II: 408, 27-32).

la unicidad de la causa del mundo, Kant declara que sólo la causa de la totalidad *misma* en la cual se entrelazan las entidades —*Universitatis*— puede a su vez ser causa de la totalidad *distributiva* de dichas entidades —*universorum*—. La causa común de *cada una* de las sustancias es al mismo tiempo causa de las relaciones según las cuales se integran en una misma totalidad: el principio creador es él mismo principio de la interconexión o, como dice Kant, es también “arquitecto”. Esta identificación entre el principio creador del ser y el principio fundante de las relaciones de interacción parece obedecer, en definitiva, a la necesidad de situar ontológicamente a estas últimas en una posición media entre una completa desvinculación entre los estados internos y externos de las sustancias, por un lado, y una total homologación entre ellos, por el otro. Ya vimos las razones que nos llevaron a rechazar ambos extremos interpretativos. Lo importante radica ahora en ver que, pese a que la sola existencia de las sustancias no basta para fundar un sistema de enlaces entre ellas, las relaciones intersubstanciales, si han de corresponder a los sujetos interactuantes mismos, deben corresponder a la *estructura misma de las sustancias* y no ser algo, por así decir, ontológicamente superpuesto. Las relaciones intersubstanciales no son para Kant, según enseña el leibnizianismo, reducibles a propiedades intrínsecas, pero, al mismo tiempo, el hecho de que las sustancias realmente se vinculen unas con las otras, así como también las características específicas de la relación que media entre varias de ellas, depende de la pertenencia de las relaciones a los propios sujetos relacionados —si bien esta dependencia, como hemos visto, no puede atribuirse exclusivamente a los entes finitos—⁷⁷. En este sentido, las relaciones externas son primitivos ontológicos tan pertenecientes a las sustancias como lo son sus correspondientes propiedades internas. Siendo esto el caso, si las propiedades internas les vienen dadas a las sustancias a partir de aquello que es causa de su ser, entonces es razonable pensar que aquello que pertenece a las sustancias tan fundamentalmente como sus propiedades internas provenga por su parte de ese mismo principio.

⁷⁷ Un pasaje de la sexta *Aplicación* del principio de Coexistencia establece explícitamente la doble dependencia de la interconexión y estados sustanciales externos respecto al principio del esquema del entendimiento divino, por un lado, y a las propias sustancias y sus correspondientes propiedades internas, por el otro: “(...) quare eodem iure mutationes externae causis efficientibus produci hoc pacto dici possunt, quo, quae in internis accidunt, internae substantiae vi adscribuntur, quamquam huius naturalis efficacia non minus ac illud relationum externarum firmamentum divina nitatur sustentatione.” (Ak I: 415, 36-40). Llama la atención que este breve pasaje, hasta donde he podido ver, no ha sido en absoluto objeto de consideración en la literatura especializada, ni siquiera por parte de aquellos que suscriben este tipo de interpretación intermedia.

* * *

El rol central que el principio de Coexistencia atribuye a Dios en relación a la estructuración de las conexiones intersustanciales representa, como señalamos, la última pieza en la cadena argumentativa elaborada por Kant en vistas de la justificación de un sistema de influjo real entre las entidades que componen el mundo. Antes de cerrar el presente capítulo, conviene aclarar por último cuál es exactamente, a la luz de lo dicho hasta aquí, la relación que sostiene el tratamiento kantiano de la interacción con su referente crítico principal, a saber, la doctrina leibniziana de la armonía preestablecida. Ante todo, la referencia al *intellectus divini schema* parece constituir, por lo menos hasta cierto punto, una suerte de concesión al leibnizianismo. Según tuvimos oportunidad de señalar, el carácter preestablecido de la teoría leibniziana de la armonía universal entre las sustancias viene dado a partir de dos hechos centrales. Por un lado, la armonía leibniziana es preestablecida en el sentido de que cada estado en las sustancias se encuentra antecedentemente determinado por estados internos previos, y el orden procesual de sucesión de estos estados está preestablecido y recíprocamente coordinado en el concepto sustancial de cada una de las mónadas finitas idealmente coordinadas. Por otro lado, la armonía entre las sustancias es preestablecida en cuanto la coordinación entre el despliegue (inmanente) de las determinaciones de distintas mónadas —la relatividad misma entre las sustancias— se encuentra prefijada *ab initio* por su creador. En lo que se refiere a este segundo sentido en particular, es claro que el tratamiento kantiano de la interacción se posiciona en un lugar bastante más cercano al leibnizianismo de lo que en primera instancia cabría esperar. En realidad, Kant no hace en *ND* más que redescubrir sustancialmente este punto general característico de la posición de Leibniz. Las sustancias deben interactuar armónicamente entre sí, y dicho estado de interacción armónica, dada la independencia ontológica de las sustancias, debe provenir desde aquel principio por virtud del cual las sustancias son puestas en la existencia. Si las sustancias hubiesen sido creadas en una situación de aislamiento ontológico completo, entonces no podrían interactuar ni, por consiguiente, tampoco armonizar recíprocamente. Las sustancias interactúan y se relacionan unas con las otras, pero es Dios mismo quien preestablece este hecho y aquel cuyo libre querer las capacita y dispone a interconectarse y relacionarse externamente entre sí.

Sin embargo, como es de esperar, a este acuerdo parcial se opone una importante contraparte. En la sexta *Aplicación* del principio de Coexistencia,

Kant señala que, pese a explicar la conexión entre las sustancias por referencia al principio divino, su sistema explicativo de la interacción se distancia esencialmente de la posición de Leibniz:

Existe una armonía (*harmonia*) universal de las cosas. A partir de esto, sin embargo, no se da pie (*progignitur*) a aquella *armonía preestablecida leibniziana*, la cual es propiamente *acuerdo* (*consensus*), no *dependencia* (*dependentia*) mutua de las sustancias. En efecto, Dios no hace uso de inventos artificiosos de artesanos, adaptados a una secuencia de convenientemente arreglados medios diseñados para producir concordia entre las sustancias (Ak I: 415, 24-28)⁷⁸.

Desde la perspectiva kantiana, las sustancias no se relacionan en el sentido de una mera armonía o coordinación entre la sucesión de los contenidos conceptuales internos correspondientes a cada una de ellas, sino que la sucesión misma de los estados en una sustancia se basa en la relación de dependencia recíproca que ella sostiene con otras entidades distintas de sí. Como fue ya establecido en el principio de Sucesión, todo cambio en una sustancia posee su fundamento en la actividad externamente determinante de otras y sólo gracias a la existencia de estas relaciones externas pueden las sustancias cambiar y no permanecer, así, estáticas en el tiempo.

78 Al parecer, para justificar la superioridad de su concepción de la interacción respecto a la leibniziana, Kant se vale en el pasaje recién citado de un principio de mínima acción / máxima perfección de los efectos. La concepción leibniziana supondría en efecto la introducción de complicados y artificiosos mecanismos explicativos, poco coherentes con la sabiduría característica del modo de operar divino: el curso de acción más sabio sería aquel que, con el menor número de decretos y acciones, produce una mayor cantidad efectos. Desde un punto de vista histórico, no resulta para nada sorprendente que Kant recurra en *ND* a este tipo de principio argumentativo, ya que también lo utiliza explícitamente en *NTH* (1755), obra en la cual Kant caracteriza el desarrollo mecánico cuya legalidad orienta la tendencia natural de la materia como un proceso en el que las acciones recíprocas entre las fuerzas atractivas y repulsivas se realiza según una condición que reduce su conflicto mutuo a un mínimo posible (*ein Zustand der kleinsten Wechselwirkung*) (Ak I: 216, 16-17). Lo que sí llama la atención es que el mismo principio argumentativo de mínima acción / máxima perfección de efectos es utilizado por el propio Leibniz en orden a mostrar la superioridad de su concepción de la causalidad e interconexión de las sustancias. Un mismo principio, pues, para probar conclusiones contradictorias. Para la utilización por parte de Kant del principio de mínima acción / máxima perfección de efectos en *ND* vid. LAYWINE, A. (1993), p. 40.

CAPÍTULO III

DIVISIBILIDAD INFINITA DEL ESPACIO, SIMPLICIDAD DE LAS SUSTANCIAS E INTERACCIÓN REAL EN LA *MPh* DE 1756

1. § 14. INTRODUCCIÓN

En el camino recorrido hasta aquí, hemos visto cómo Kant ha desarrollado, posicionándose derechamente en contra de las enseñanzas del leibnizianismo, un sistema del influjo real entre las sustancias finitas. En *GwS*, por medio de vinculación estructural de los conceptos de fuerza activa, espacio e interacción, Kant esboza las primeras líneas teóricas que definen dicho sistema. En *ND*, por su parte, argumenta explícitamente en favor del *influxus physicus*, planteándolo en su versión precrítica definitiva. La *MPh*, disertación latina presentada por Kant a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Königsberg en el año 1756, constituye un ejemplo de aplicación de los logros teóricos que ha alcanzado en este recorrido de exactamente una década¹.

El esfuerzo kantiano por elaborar una filosofía natural que permitiese integrar en una unidad teórica coherente las principales verdades de la metafísica y de la física de Newton encuentra expresión paradigmática en *MPh*. Concretamente, la investigación kantiana se orienta en el intento de presentar una muestra del empleo satisfactorio que puede hacerse de la “metafísica unida a la geometría” en la *philosophia naturalis* (Ak I: 473). Esta labor conciliadora cobra especial urgencia en la medida en que se atiende a las limitaciones que la ciencia natural, “favorable únicamente al sufragio de la experiencia y a la interpretación de la geometría”, posee a la hora de dar cuenta del *origen* y de las *causas* de las leyes que son objeto de su consideración (Ak I: 475, 5-6, 12-13). La ciencia matemático-experimental, en efecto, piensa Kant, aislada del saber metafísico, está tan lejos de llegar “a una íntima comprensión (*intelligentia*) de las causas primeras y de alcanzar el conocimiento (*scientiam*) de la naturaleza misma de los cuerpos como quienes, subiendo cada vez más alto a

1 Una exposición general de esta obra, de su contexto de origen y temáticas centrales puede encontrarse en ADICKES, E. (1924), pp. 145-79; TORRETTI, R. (1967), pp. 141-49 y en VOGEL, K. (1975), 131-78.

la cima de una montaña, se persuaden de que cogerán el cielo con la mano” (Ak I: 475, 15-17).

Esta tarea de conciliar la metafísica y la geometría en vistas de una aplicación fructífera de ellas en el campo de la investigación de la naturaleza es, sin embargo, una tarea que —según la expresión del propio Kant— ofrece más dificultades que la de “uncir grifos (*gryphes*) con caballos” (Ak I: 475, 23)². Entre sus principales puntos de divergencia posee especial relevancia la discusión relativa a la naturaleza del espacio: mientras que la metafísica, en vistas de salvaguardar la existencia de unidades simples —mónadas— niega su infinita divisibilidad, la geometría la sostiene con la habitual certeza que caracteriza a sus procedimientos (Ak I: 475, 24-26). La *MPH* tendrá como intento capital el proveer una teoría filosófica que permita integrar en una unidad coherente tanto la tesis de la divisibilidad infinita del espacio cuanto la de la unidad y simplicidad intrínseca de las mónadas. Para la realización de este objetivo central Kant se valdrá de las nociones y principios teóricos que durante una década ha venido elaborando, y sostendrá, en directa oposición a la doctrina leibniziana de la armonía preestablecida, que la actividad de las fuerzas debe ser entendida en un sentido *relacional externo*: la acción real y externamente determinante entre las sustancias constituye una premisa fundamental supuesta a la base de la posibilidad de la conciliación entre la tesis geométrica de la divisibilidad del espacio y la doctrina metafísica de la simplicidad de las sustancias. En este último capítulo intentaremos exponer los principales aspectos de la solución kantiana en torno al problema de la compatibilidad entre ambas tesis, ninguna de las cuales Kant estuvo dispuesto a rechazar. Esta exposición pondrá a su vez de manifiesto de qué manera Kant —al igual como hizo en *GwS* y *ND*— concibe la interconexión real y externamente determinante como un principio cuya virtualidad explicativa trasciende el campo específico del problema de la interconexión como tal, presentándose como una doctrina de gran alcance filosófico por referencia a la cual puede darse una explicación satisfactoria de la estructura y propiedades del mundo natural en general.

2 La metáfora está tomada de Virgilio, *Égloga* VIII, 27: “Mopso Nisa datur: quid non esperemus amantes? Iungentur iam griphes equis; aevoque sequenti cum canibus timidi venient ad pocula damae.” En la mitología griega, los grifos (γρυφός) eran criaturas conformadas por una cabeza gigante de águila, alas y cuerpo de león.

2. § 15. SIMPLICIDAD ABSOLUTA DE LAS SUSTANCIAS O DIVISIBILIDAD INFINITA DEL ESPACIO. LA POLÉMICA SOBRE LAS MÓNADAS

Según tuvimos oportunidad de señalar, la concepción monadológica del universo sustancial preconizada por los leibnizianos, pese a que en un principio había sido objeto de una acogida favorable por parte de la intelectualidad alemana, entró en choque con la comprensión mecánica del mundo natural defendida en la física de Newton, reavivando con ello una de las mayores confrontaciones filosóficas que hayan surgido en Prusia hacia fines del siglo XVII y principios del XVIII. *Grosso modo*, el problema —que tuvo su punto más álgido a mediados de esta última centuria— se formula en los términos de una serie de dilemas que evidencian, al menos en principio, la incompatibilidad existente entre las enseñanzas de ambas escuelas de pensamiento: los principios de la ciencia matemática de la naturaleza son inconciliables con los defendidos por la metafísica leibnizo-wolffiana y, siendo esto el caso, no parece quedar otra alternativa que o bien aliarse a ésta, o bien asumir aquellos. En particular, desde la perspectiva de los geómetras newtonianos, la doctrina de las mónadas o seres simples, además de ser en sí misma una teoría “metafísica” carente de todo el soporte empírico y rigor demostrativo condicionantes del genuino saber, contendría una serie de absurdos y hiatos explicativos que difícilmente le permitirían permanecer por más tiempo en su posición de soberana y piedra de toque en lo referente al conocimiento de la estructura y propiedades del mundo natural³.

3 La importancia del debate entre newtonianos y leibnizo-wolffianos en torno a la existencia y naturaleza de las mónadas fue causa de que en 1745 la Real Academia de las Ciencias y Belles-Lettres —recientemente renovada por Federico II— anunciase la convocatoria a un concurso destinado a responder la siguiente cuestión: “Se pide que, comenzando por exponer de una manera exacta y neta la doctrina de las mónadas, se examine si, por un lado, pueden ser sólidamente refutadas y destruidas con argumentos sin réplicas; o si, por el otro, es posible, después de demostrar las mónadas, deducir de ellas una explicación inteligible de los principales fenómenos del Universo, y en particular, del origen y movimiento de los cuerpos” (*Journal de Sçavants*, Febrero 1747, p. 122. Debo la referencia y traducción del pasaje a ARANA, J., 1994, p. 19). Dentro del marco de debate entablado en la Academia de Berlín, en favor de los leibnizo-wolffianos tomaron partido J. Ph. Heinius, J. G. Sulzer, S. Formey y el mismo Wolff. Del lado de los newtonianos, participaron activamente J. B. Merian y, más importantemente, L. Euler y P. L. M. de Maupertuis, ambos especialmente llamados por Federico II para formar parte de su Academia, aquel como director de la clase de Matemáticas y éste como Presidente perpetuo. Para una exposición más completa de la polémica sobre las mónadas vid. VLEESCHAUWER, H. J. (1939), pp. 20-22; CALINGER, R. (1969), pp. 319-30; ARANA, J. (1994), pp. 19-85. Sobre la Real Academia de las Ciencias y Belles-Lettres de Berlín y el poderoso influjo que ejerció en el pensamiento alemán del siglo XVIII, vid. BECK, L. W. (1969), pp. 314-19.

Dentro de este marco polémico general, la problemática relativa a las paradojas del infinito, *i.e.*, el conflicto suscitado entre la tesis geométrica de la infinita divisibilidad del espacio y la tesis metafísica de la existencia de sustancias simples, será uno de los principales focos de atención y discusión por parte de las escuelas rivales newtoniana y leibniziana. La paradoja puede simplemente ser planteada en los siguientes términos: por un lado, toda cosa compuesta —según pretenden haber demostrado los leibnizianos— debe componerse de cosas absolutamente simples; pero, por otro lado, todo compuesto —como afirman los newtonianos—, en cuanto constituye una cierta extensión espacialmente distendida, es divisible al infinito; por consiguiente —quedaría el dilema—, o bien hay cosas absolutamente simples, o bien todo es infinitamente divisible y compuesto de partes⁴.

Este es, planteado en su máxima generalidad, el contexto polémico dentro del cual se insertan las meditaciones presentadas por Kant en *MPh*. En vistas de una adecuada comprensión y valoración de su posición, conviene pues que nos detengamos en él y lo consideremos con cierto detalle.

La tesis de la divisibilidad infinita del espacio se enraíza en uno de los postulados más propios y esenciales heredados desde el cartesianismo y su concepción de la naturaleza de la materia. Pese a que el advenimiento de la teología cristiana modificó en parte los términos y el modo según el cual se planteó en la modernidad temprana el problema de la (in)divisibilidad de los cuerpos, la cuestión de fondo continuó, en sus términos generales, siendo la misma tanto para los ilustrados cuanto para los antiguos atomistas griegos⁵. En la entrada “Zenon de Elea” de su *Dictionnaire*, P. Bayle enumera tres posibles concepciones de la materia: ella —sostiene Bayle— o bien consiste en puntos matemáticos, o bien se configura a partir de átomos sin división, o bien se compone de partes infinitamente divisibles. En la modernidad, esta tricotomía de teorías sobre la materia es reformulada en los términos de la figura dilemática antes planteada: los compuestos materiales se componen o

4 Con ligeras modificaciones, esta formulación general de la paradoja del infinito la tomo de VLEESCHAUWER, H. J. (1939), p. 20. Desde un punto de vista histórico-genético, la paradoja constituye la raíz misma del segundo conflicto de las ideas trascendentales expuesto en la Segunda Antinomia de la Razón Pura (vid. *KrV*, A434 / B462; A435 / B463).

5 La idea de un Dios que todo lo puede problematiza, en efecto, la posibilidad de la existencia de átomos indivisibles: supuesta la omnipotencia divina, no cabría con propiedad hablar de una imposibilidad de continuar infinitamente la división. De aquí que en la modernidad temprana —así, *v. gr.* Gassendi— comenzase a hablarse estrictamente de (in)divisibilidad *natural* de la materia. Pese que Dios podría dividir infinitamente los átomos, ellos son, sin embargo, por naturaleza indivisibles. Vid. sobre este punto SCHÖNFELD, M. (2000), p. 163 y, esp., GARBER, D. (1992), pp. 300-01.

bien de puntos simples indivisibles —mónadas—, o bien de partes infinitamente divisibles. Tanto cartesianos como newtonianos asumieron la última de estas concepciones, desarrollándola en todas sus implicancias y rechazando, en coherencia con ello, toda posibilidad de una comprensión monadológica del universo natural. Este rechazo de la existencia de unidades simples constitutivas de todo lo real no es en el fondo más que un resultado extraído directamente a partir de la comprensión matemática de la estructura esencial y propiedades de la naturaleza defendida sistemáticamente desde Galileo. Si el constitutivo radical de lo corpóreo no consiste en otra cosa que *extensión* —único concepto susceptible de satisfacer el criterio riguroso de cuantificación impuesto por la matematización de la física—, entonces lo corpóreo debe ser infinitamente divisible, ya que de otro modo el proceso de división habría de desembocar necesariamente en ciertas partes corpóreas e inextensas, lo cual es conceptualmente contradictorio. Puesto en otros términos: si lo corpóreo es esencialmente una magnitud extensiva, entonces es infinitamente divisible, ya que toda magnitud extensiva es compuesta y, como tal, posee partes susceptibles de ser divididas⁶.

Por otro lado, como contraparte a esta doctrina, los leibnizianos defendieron la existencia de sustancias simples como constitutivos últimos de la realidad. El recurso a estas unidades no susceptibles de ser divididas proveía, en último término, la única razón suficiente sobre cuya base era posible dar cuenta de la existencia de entidades compuestas y era, por ello, una condición indispensable para explicar satisfactoriamente la constitución de las cosas y de su unidad: precisamente en la medida en que hay compuestos en la naturaleza, debe necesariamente haber elementos simples a su base⁷.

Así, pues, por un lado, la mónada es un elemento simple y constitutivo indivisible de la realidad, mientras que, por otro, el rigor matemático obliga a

6 Para un desarrollo de esta línea argumentativa vid., v. gr., Descartes, *Principia* II, §§16-18 (A&T VIII, 49); II, § 20 (A&T VIII, 51).

7 Para un desarrollo de esta línea argumentativa vid., v. gr., Leibniz, *Monadologia*, §§ 1-3 (GP VI, 607); GP VI, 108; Wolff, *Vernünfftige Gedancken*, § 76; *Ontologia*, §§ 673-679, 686; Baumgarten, *Metaphysica*, §§, 225, 234-35, esp. 233. Leibniz insiste en numerosas ocasiones sobre la necesidad de suponer un principio unificante —una verdadera unidad metafísica— en orden a explicar la posibilidad de lo compuesto. Así, v. gr., escribe a De Volder: “Quae res in plura (...) dividi potest, ex pluribus est aggregata, et res quae ex pluribus aggregata est, non est unum nisi mente nec habet realitatem nisi a contentis mutuata. Hinc jam inferebam, ergo dantur in rebus unitates indivisibiles, quia alioqui nulla erit in rebus unitas vera, nec realitas non mutuata. Quod est absurdum. Nam ubi nulla vera unitas, ibi nulla vera multitudo. Et ubi nulla est realitas nisi mutuata, nulla erit unquam realitas, cum ea debeat esse alicui tandem subiecto propria.” (GP II, 267). Vid. también GP IV, 478-79, 505 ss.

sostener que la materia y lo corporal como tal, en cuanto esencialmente identificados con la extensión, deben necesariamente ser divisibles al infinito. Ahora bien, la ontología wolffiana de la sustancia y, en particular, su teoría de los *elementa*, radicalizó el conflicto expresado en la paradoja del infinito (vid. *supra* pp. 44-46). Para que ésta surja, de hecho, es necesario que al compuesto extenso espacialmente distendido y a los elementos sobre cuya base éste supuestamente habría de fundarse les sea atribuido estrictamente *el mismo estatuto ontológico* o, dicho de otro modo, que tanto las partes corporales divisibles cuanto los elementos simples indivisibles se sitúen en un mismo nivel metafísico. Si, en efecto, fuese el caso que aquello a lo cual se atribuye una divisibilidad infinita —*i.e.*, el compuesto espacialmente distendido— se situase en un plano ontológicamente distinto y heterogéneo respecto a aquello de lo cual se sostiene una simplicidad metafísica absoluta —*i.e.*, las mónadas o sustancias simples—, entonces la divisibilidad infinita de lo compuesto y extenso no tendría porqué atentar contra la simplicidad absoluta de los puntos monádicos inextensos. La metafísica monadológica de Leibniz evade el conflicto entre geometría y metafísica justamente por esta vía: el espacio —condición de posibilidad de todo continuo extenso—, no es para Leibniz más que un entramado de relaciones ideales y derivadas y, por tanto, quien divide lo extenso no divide por ello a lo simple⁸. Más aun, piensa Leibniz, los cuerpos materiales —la materia extensa misma—, considerados como meros agregados, no caen bajo la categoría de sustancias, sino que, antes bien, constituyen únicamente fenómenos derivados y fundados en ellas⁹. Pero las premisas y principios fundamentales de la monadología idealista leibniziana no pasaron con toda su fuerza y solidez al sistema

8 Vid. sobre este punto SCHÖNFELD, M., 2000, p. 164. Situado en esta línea de consideraciones, Vleeschauwer vincula genéticamente la doctrina leibniziana de la idealidad y relatividad espacial con el problema de la divisibilidad infinita de lo extenso: “La mónada —escribe— es un elemento simple y constitutivo indivisible de la materia; mientras que el rigor matemático obliga a creer que el espacio y la materia son divisibles al infinito. La negación del carácter absoluto del espacio fue la conclusión directa que Leibniz sacó de allí” (VLEESCHAUWER, H. J., 1939, p. 20).

9 En carta a Remond del 10 de Enero de 1714 escribe Leibniz: “(...) quand je cherchay les dernières raisons des du Mechanisme et des loix mêmes du mouvement, je fus tout surpris de voir qu’il etoit impossible de les trouver dans les Mathematiques, ey qu’il falloir retourner á la Metaphysique. C’est ce qui me ramena aux Entelechies, et du materiel au formel, et me fit enfin comprendre, apres plusieurs corrections et avancemens des mes notions, que les Monades, ou les substances simples, sont les seules veritables substances, et que les choses materielles ne sont que des phenomenes, mais bien fondés et bien liés. (GP III, 606). Vid. también GP II, 118, 251, 435; GP III, 636; GP V, 355; GP VI, 586. Vid. Baumgarten, *Metaphysica*, § 234: “Omnis substantia monas est, ens compositum strictius dictus no est monas. Ergo phaenomenon substantiarum.”

wolffiano. Mientras que en aquella las mónadas son concebidas como unidades metafísicas dotadas de fuerzas representativas, la ontología de Wolff concibe a sus elementos simples como puntos físicos cuya actividad esencial, en coherencia con su naturaleza íntima, es igualmente física. Wolff da decididamente el paso desde una concepción idealista y panpsiquista del universo sustancial hacia un realismo fisicista, condicionando así la homologación de los ámbitos primitivo-sustancial y derivativo-corpóreo y anulando, con ello, el hiato metafísico que en la filosofía de Leibniz constituía el único camino por donde se volvía posible esquivar, al menos por principio, los cuestionamientos esgrimidos por la ciencia matemática de la naturaleza¹⁰.

3. § 16. SIMPLICIDAD ABSOLUTA DE LAS SUSTANCIAS Y DIVISIBILIDAD INFINITA DEL ESPACIO. LA SOLUCIÓN DE KANT

Este es, pues, el estado de la cuestión por la época en que Kant presenta su disertación. Desde un punto de vista sistemático, la solución provista por Kant al problema de la divisibilidad infinita del espacio se construye sobre la base de los conceptos de espacio y fuerza activa asumidos en su primer escrito de 1746. Según tuvimos oportunidad de ver, Kant desarrolla en *GwS* una teoría de la fuerza en la cual coexisten elementos tanto leibnizianos como newtonianos. Específicamente, Kant se alía a Leibniz al sostener que los cuerpos, al contrario de lo que pensaban los cartesianos, no son sin más reducibles a extensión, sino que más originariamente están dotados de una fuerza activa esencial. Ésta fuerza no es equivalente a la *viz motrix* newtoniana, sino que consiste en algo simplemente activo por cuya virtud pueden los cuerpos actuar entre sí, sin especificación de la naturaleza de los efectos que genere. Por otra parte, Kant suscribe, nuevamente siguiendo a Leibniz, una concepción antinewtoniana del espacio físico según la cual éste ha de ser entendido como un cierto orden relacional fundado en las cosas: el espacio no posee una existencia absoluta, sino que las cosas lo preceden y lo hacen posi-

10 Sobre la base de este tipo de consideraciones, Sarmiento ha hecho notar acertadamente que, cuando Kant habla en *MPh* de “los metafísicos” se refiere principalmente, más que a la teoría monadológica de Leibniz, a la doctrina wolffiana de los elementos simples, expuesta y desarrollada sistemáticamente por Wolff en su *Cosmología* (vid. Sarmiento, 2005, p. 3). Esto creo explica que en los *Prenonanda* a *MPh* Kant contra ponga las discrepancia existentes entre la “geometría”, por un lado, y la “filosofía trascendental”, por el otro (vid. Ak I: 475, 22-476, 2), adjetivo éste explícitamente utilizado por Wolff para cualificar su *cosmología* o ciencia del mundo en general (vid. *Cosmología*, § 1). Sobre el adjetivo “trascendental” en la cosmología wolffiana vid. ÉCOLE, J. (1985), p. 23.

ble. Sin embargo —veíamos además—, junto a esta reivindicación de las tesis leibnizianas, Kant introduce en su tratamiento de la fuerza elementos que evidencian un claro distanciamiento respecto al leibnizianismo. El espacio, en efecto, constituye para Kant un entramado de relaciones *reales* fundado en la actividad *externamente* determinante de las sustancias que lo llenan. La fuerza activa ya no es, como lo fuera en el filosofía de Leibniz, principio de autocontención representativa inmanente y reflexiva de las propias sustancias sobre sí mismas, sino garantía de su proyección externa y de la interrelación real entre ellas: las sustancias están dotadas de fuerzas que actúan *hacia fuera*, constituyendo un sistema de enlaces reales y, de esta manera, el orden en que consiste el espacio¹¹.

Esta concepción de la fuerza activa y del espacio entendido como un orden derivativo real provee, pues, el marco conceptual sobre cuya base Kant aborda en *MPh* el problema de la conciliación entre la tesis de la divisibilidad infinita del espacio y la doctrina de la simplicidad de las mónadas. Como punto de partida del análisis, Kant asume un concepto *físico* de mónada, definiéndola como una sustancia simple que no consta de una pluralidad de partes susceptibles de existir separadamente¹² y que, sin ser ella misma extensa, compone sin embargo el cuerpo extenso¹³. Seguido de esto, apoyándose en varios postulados de la geometría de Euclides, Kant construye una prueba justificando la divisibilidad infinita del espacio¹⁴. Asumidos estos dos principios, el problema a resolver puede plantearse en los siguientes términos: ¿cómo puede explicarse que los cuerpos extensos se compongan a partir de puntos físicos inextensos sin que la divisibilidad de aquellos amenace con la simplicidad de estos?

11 En este sentido, al partir de una concepción derivativa real del espacio, Kant se distancia claramente de aquellos intentos de pensadores leibnizo-wolffianos —preeminentemente del mismo Wolff— que, en vistas de compatibilizar la simplicidad de las sustancias con la divisibilidad infinita del espacio, defendían el carácter imaginario de las construcciones geométricas. Vid. sobre este punto SARMIENTO, G. (2005), p. 13, nota 71.

12 Vid. Ak I: 476, 5-7. En nota al pasaje, Kant advierte que, dado que su propósito no es otro que el de referirse a la clase de sustancias simples que constituyen las partes primitivas de los cuerpos, utilizará indistintamente los nombres de “sustancias simples” (*substantiarum simplicium*), “mónadas” (*monadum*), “elementos de la materia” (*elementorum materiae*) y “partes primitivas de un cuerpo” (*partium corporis primitivarum*) (vid. Ak I: 477, 23-25). Para un análisis y discusión de la definición kantiana de mónada vid. SARMIENTO, G. (2005).

13 Vid. Ak I: 477, 9-17.

14 Vid. Ak I: 478, 1-3; 478-479. Para una clara y breve explicación de la prueba kantiana de la divisibilidad infinita del espacio y de cómo se construye paso a paso sobre la base de los postulados de Euclides vid. TORRETTI, R. (1967), pp. 144-45.

La solución de Kant puede dividirse en dos pasos centrales. En un primer momento argumentativo, Kant intenta explicar de qué manera las cantidades extensivas pueden fundarse en puntos simples carentes de extensión. Junto al problema de la divisibilidad infinita del espacio, la cuestión relativa a la posibilidad de la composición de los cuerpos extensos constituyó uno de los puntos más difíciles de explicar para los defensores de las mónadas y, por lo mismo, había sido un blanco privilegiado de la crítica de los newtonianos. La extensión, en efecto, es una magnitud continua y, siendo esto el caso, no resulta para nada claro cómo podría explicarse su surgimiento a partir de la integración conjunta de puntos inextensos: ¿cuántos puntos, en efecto, se necesitarían? Si bien desde un punto de vista lógico no es necesario que un todo determinado —en este caso, un cierto todo extenso— participe de las mismas propiedades características de sus partes componentes, un conjunto de puntos inextensos, sin importar cuantos sean, no pueden, al ser combinados, constituir extensión alguna. Wolff había llevado este problema hasta sus límites en tanto había defendido simultáneamente la naturaleza física de los elementos simples a partir de cuya unión surge la extensión continua y la naturaleza absolutamente inextensa de ellos¹⁵. L. Euler reaccionó fuertemente contra esta doctrina, elaborando en sus *Elementen der Körper* —texto publicado anónimamente en 1746— una crítica sistemática a la ontología wolffiana de los elementos simple. En términos generales —sostiene Euler—, si, según intentan sostener los wolffianos, existiesen a la base de los compuestos ciertos puntos inextensos infinitamente pequeños e indivisibles, entonces ninguna extensión podría surgir a partir de su integración; pero si, a la inversa, estos puntos fuesen de algún modo extensos, entonces tendrían necesariamente que ser divisibles y compuestos de partes¹⁶.

El punto central de la respuesta kantiana pasa por sostener que una mónada llena un determinado espacio —*i.e.*, constituye una magnitud continua extensa— debido a una cierta “esfera de actividad” por cuya virtud es capaz

15 Para la tesis wolffiana según la cual los elementos componen la magnitud extensiva vid. *Vernünfftige Gedancken*, §§ 52-53, 585-89, 602-03; *Ontologia*, § 548; *Cosmologia*, §§ 219-22, 223. Para la caracterización wolffiana de los elementos como puntos carentes de toda extensión Vid. *Vernünfftige Gedancken*, § 583; *Ontologia*, §§ 673, 793; *Cosmologia* §§ 176, 183-85, 188.

16 Vid. SARMIENTO, G. (2005), pp. 7-8. En *Elementen der Körper*, § 65 escribe Euler: “(...) wie eine endliche Anzahl unendlich kleiner Dinge eine endliche Grösse darstellen könne. Denn wie kann zum Exempel der tausendste Theil eines Cubischen Schues Materie unendlich klein seyn, und folglich gantz und gar kein Grösse mehr haben?” (Debo la referencia a SARMIENTO, G., 2005, p. 8, nota 51). Vid. también *Elementen der Körper* §§ 50-65, (esp., §§ 60, 61, 63). Una exposición de conjunto de la crítica de Euler a los wolffianos se encuentra en SARMIENTO, G. (2005), pp. 7-8 y, esp., en ARANA, J. (1994), pp. 33-45.

de mantener a distancia a las demás sustancias que la circundan externamente:

Una mónada —escribe en la Prop. VI de *MPh*— define el pequeño espacio (*spatiolum*) de su presencia, no por la pluralidad de sus partes sustanciales (*pluralitate partium...substantialum*), sino por la esfera de actividad (*sphaera activitatis*) con la que impide que las mónadas exteriores, presentes a ella por ambos lados, se aproximen más unas a otras (Ak I: 480, 36-39)¹⁷.

Así, una sustancia puede actuar externamente sobre otras resistiéndolas, constriñéndolas a mantenerse en la periferia de los límites definidos por su fuerza activa. Por consiguiente, pese a que una mónada física es un punto inextenso, por medio de su actividad, y sin estar constituida por una pluralidad de partes sustanciales, puede sin embargo *estar presente* en una región extendida del espacio al construir dicha extensión mediante la fuerza de resistencia constitutiva de su esfera de actividad¹⁸.

Sobre esta base, en un segundo momento de la argumentación, Kant cree estar en condiciones de solucionar el problema de la simplicidad de las sustancias individuales. Leemos en un importante pasaje de *MPh*:

Pero, se nos preguntará, en este pequeño espacio (*i.e.*, el definido por la esfera de actividad) existe una sustancia y ésta está presente en todas sus partes; por consiguiente, quien divide el espacio, divide la sustancia. Respondo: este espacio es el ámbito de la presencia externa de ese elemento (*ambitus extarnae...elementi praesentiae*) y, por tanto, *quien divide el espacio divide la cantidad extensiva (quantitatem extensivam) de su presencia*. Pero, aparte de la presencia externa, es decir, de las determinaciones relativas (*respectivas*) de la sustancia, existen otras internas, sin las cuales no tendrían aquellas sujeto al que adherirse. Las determinaciones internas, precisamente por ser internas, *no están en el espacio ni tampoco se pueden dividir mediante la división de las determinaciones externas*. Por consiguiente —concluye— con la división de las determinaciones externas (*i.e.*, el espacio) no se dividen las internas, ni tampoco se divide con ella su sujeto, esto es, la sustancia (Ak I: 481, 24-32)¹⁹.

17 La noción kantiana de “esfera de actividad” ha sido comparada con la noción contemporánea de “campo de fuerza.” Vid. SARMIENTO, G. (2005), p. 18.

18 En *MPh*, prop. VIII, Kant identifica esta fuerza de resistencia con la impenetrabilidad (*impenetrabilitatem*) de los cuerpos (vid. Ak I: 482, 4-6).

19 Vid. también Ak I: 480, 4-14.

Kant asume aquí el principio metafísico según el cual el ser de una sustancia no sufre menoscabo si se suprimen sus relaciones externas. Según sostiene el argumento, la división del espacio no supone la división de la mónada que lo llena, puesto que la división de aquel es división de propiedades externas, lo cual no implica directamente ninguna alteración de las propiedades intrínsecas de la sustancia. Si bien las propiedades relacionales requieren propiedades intrínsecas —ya que una relación sólo puede constituirse como relación de ciertos sujetos que cumplen la función de *relata*— la alteración y, en particular, la división de las propiedades relacionales, no entraña un cambio en sus propiedades internas. En este sentido, las relaciones que constituyen la esfera de actividad de una mónada —esto es, el espacio físico— pueden ser divididas sin que ello haga en absoluto peligrar su simplicidad metafísica intrínseca.

El argumento es claro en su estructura y no requiere, desde esta perspectiva, mayores comentarios. Sin embargo, algunas consideraciones generales pueden ayudarnos a comprender de qué manera la solución kantiana constituye implícitamente un desafío para el sistema de la armonía preestablecida y avala, en su contra, la necesidad de postular la existencia de una conexión externa y real entre las sustancias finitas. El punto puede apreciarse mejor por referencia a una objeción que Kant formula a su propia teoría de las fuerzas y esferas de actividad. Señala Kant:

La más grave de las dificultades que puede oponerse a nuestra tesis parece ser la que se deriva de la extraposición de las determinaciones de una y la misma sustancia (*extrapositione determinationum unius eiusdemque substantiae*). En efecto, la acción de la mónada situada en el espacio BCD cae fuera de la acción (*extra actionem*) BDA. De donde parece que son realmente distintas una de otra y que se encuentran *fuera de la sustancia* (*extra substantiam*) (Ak I: 482, 32-38; énfasis agregado).

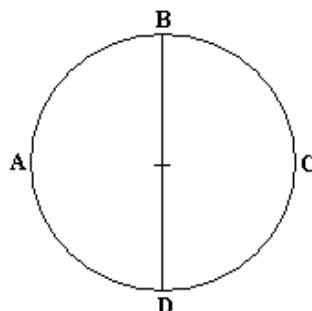


Fig.1 (Ak I: 481).

El círculo ABCD representa, según aclara el mismo Kant, la pequeña porción de espacio que una mónada ocupa en virtud de la fuerza de repulsión que ejerce desde sí —*i.e.*, su esfera de actividad—, mientras que la recta BD constituye el diámetro de dicha esfera —*i.e.*, la distancia a la que mantiene al resto de sus pares circundantes— (vid. Ak I: 481, 13-19). Ahora bien, el planteamiento que parece subyacer a esta objeción puede entenderse como directamente referido al problema de cómo deben entenderse las propiedades relacionales constitutivas de la cantidad extensiva de las mónadas —de su ámbito o esfera de actividad— y, más concretamente, a si dichas propiedades deben considerarse como propiedades relacionales *externas* o *internas* a la sustancia. El sistema de la armonía preestablecida concibe a las sustancias finitas como entidades causalmente aisladas, cuya capacidad causal se circunscribe al ámbito restringido de actualización de determinaciones internas a la propia sustancia. Kant, en cambio, se opone derechamente a esta concepción cuando, dentro del contexto de solución a la objeción recién citada, declara que “*las relaciones están siempre unas fuera de las otras y de la sustancia, ya que aquellos seres a que se refiere la sustancia son distintos a ella y entre sí*” (Ak I: 482, 36-38). La respuesta a la objeción muestra con claridad cómo Kant toma partido por una teoría del influjo real entre las sustancias finitas, planteándola aquí como una condición sobre cuya base puede conciliarse la tesis metafísica de la simplicidad de las sustancias con la infinita divisibilidad del espacio propugnada por la geometría. Los “mundos apartes” y cerrados de Leibniz son aquí mónadas *con* ventanas, abiertas al influjo mediante las fuerzas repulsivas constitutivas de la esfera de actividad. El trasfondo que subyace a la posición de Kant puede entonces reconstruirse de la siguiente

manera: Kant suscribe la idea general de que una teoría de la interconexión entre sustancias permite explicar de manera más adecuada el modo en que las mónadas constituyen las propiedades de los cuerpos extensos. En particular —piensa Kant—, si se concibe a las sustancias finitas como entidades causalmente aisladas, y si, como en el sistema de la armonía preestablecida, se restringe su actividad únicamente a procesos internos de actualización, entonces no es posible explicar el espacio físico por referencia a dicha actividad. En efecto, (P₁) el espacio, según se probó, implica infinita divisibilidad; (P₂) si el espacio se constituye a partir de un cierto campo de actividad, entonces, por transitividad, la actividad implica a su vez infinita divisibilidad; pero, (C) como es fácil de ver, esto no sería posible —ya que atentaría directamente contra la tesis metafísica de la simplicidad de las sustancias— si dicha actividad fuera de naturaleza únicamente interna o inmanente. En orden a explicar la compatibilidad entre la existencia de mónadas simples y la infinita divisibilidad del espacio deben, pues, aceptarse las relaciones externas *intermonádicas*, *i.e.*, el influjo físico entre las sustancias finitas.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES PRIMARIAS

I.1. ESCRITOS DE KANT:

- KANT, I., *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Bde. 1-22), der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), und der Akademie der Wissenschaften su Göttingen (Bde. 24-25, 27-29), Berlin: Reimer, 1902-ss. / Walter de Gruyter, 1910-ss. (= Ak).
- IDEM, *Kant im Kontext*, Werke auf CD-ROM, Berlin 1996. (Contiene los escritos de Kant editados por la Academia Prusiana de las Ciencias correspondientes a *Kants gesammelten Schriften*, Bde. 1-9, [1902 –1923]).
- IDEM, *Kritik der reinen Vernunft*, herausgegeben von J. Timmermann, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.
- IDEM, *Immanuel Kant. Theoretical Philosophy, 1755-1770*, D. Walford / R. Meerbote (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- IDEM, *Immanuel Kant. Lectures on Metaphysics*, K. Ameriks / S. Naragon (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- IDEM, *Pensamientos sobre de la verdadera estimación de las Fuerzas vivas*, traducción y comentario de J. Arana, Berna: Peter Lang, 1988.
- IDEM, *Vorkritische Schriften bis 1768. Werkausgabe*, herausgegeben von W. Weischedel, Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

I.2. ESCRITOS DE OTROS AUTORES:

- BAUMGARTEN, A. G. (1739): *Metaphysica*, Hildesheim: Georg Olms, 1982 (reimp. de la edición de Halle según la 3ª ed. [1779]; reproducida en Ak XXVII: 5-226 y Ak XV: 5-54).
- BAYLE, P. (1697): *Dictionaire historique et critique*, 5 vols., Des Maizeaux (ed.), Amsterdam: Compagnie des Libraires, 1734
- CRUSIUS, Ch. A., *Die philosophischen Hauptwerke*, herausgegeben von G. Tonelli / S. Carboncini / R. Finster, Hildesheim: Georg Olms, 1969-ss.
- DESCARTES, R., *Ouvres de Descartes*, Ch. Adam & P. Tannery (eds.), Paris: Léopold Cerf, 1897-1913. Reimp.: Paris: J. Vrin, 1973 (= A&T).
- IDEM, *The Philosophical Writings of Descartes*, J. Cottingham / R. Stoothof / D. Murdoch (trads.), New York: Cambridge University Press, 1985.
- EULER, L., *Leonhardi Euler Opera Omnia*, A. Speiser et al. (eds.), Zurich: Orell Füssli / Basel: Birkhäuser, 1911-ss. (= OO).
- HEGEL, G. W. F. (1833): *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, 3 vols., W. Roces (trad.), México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- HUME, D. (1740): *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (ed.), revised by P. H. Niddich, New York: Oxford at the Clarendon Press, 1978.
- IDEM (1748): *Enquiries concerning human Understanding*, T. L. Beauchamp (ed.), Oxford: Oxford University Press, 1975
- KNUTZEN, M. (1745): *Systema causarum efficientium*, Leipzig: Langenhemiun, 1745.
- LEIBNIZ, G. W., *G. W. Leibniz. Die philosophischen Schriften*, C. I. Gerhard (ed.), Berlin, 1875-1900. Reimp.: Hildesheim: Georg Olms, 1965 (= GP)
- IDEM, *G. W. Leibniz. Die mathematischen Schriften*, C. I. Gerhard (ed.), Berlin, 1849-55. Reimp.: Hildesheim: Georg Olms, 1971 (= GM)
- IDEM, *G. W. Leibniz. Opusculs et Fragments inédits*, Louis Couturat (ed.), Hildesheim: Georg Olms, 1988 (=1903) (= C).
- IDEM, *G. W. Leibniz. Textes inédits*, G. Grua (éd.), Paris: J. Vrin, 1948 (= GG).
- IDEM, *Leibniz's deutsche Schriften*, G. E. Gurauer (ed.), Berlin, 1838-1840. Reimp.: Hildesheim: Georg Olms, 1966 (= DS).
- IDEM, *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos filosóficos*, E. de Olaso (ed.), Madrid: Machado Libros, 2003.

- LEIBNIZ, G. W., *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos de dinámica*, J. Arana (trad.), Madrid: Tecnos, 1991.
- MALEBRANCHE, N. (1675): *De la recherche de la vérité où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, Geneviève Rodis-Lewis (ed.), Paris: J. Vrin, 1963.
- NEWTON, I. (1687): *The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy*, B. Cohen / A. Whitman (trans.), assisted by J. Budenz, London: University of California Press, 1999.
- SPINOZA, B. (1677): *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, herausgegeben von W. Bartuschat (ed. bilingüe latín-alemán), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007.
- SUAREZ, F. (1597): *Disputaciones Metafísicas*, Rábade, S. / Caballero, S. / Puigcerver, A. (eds.) (ed. bilingüe), Madrid: Gredos, 1960.
- WOLFF, Ch., *Christian Wolff. Gesammelte Werke*, herausgegeben und bearbeitet von J. École, H. W. Arndt, Ch. A. Corr, J. E. Hofmann und M. Thomann, Hildesheim: Georg Olms, 1960-ss.
- IDEM (1719): *Pensamientos racionales acerca de Dios, el Mundo, el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (Metafísica Alemana)*, A. González (trad.), Madrid: Akal, 2000.

II. LITERATURA SECUNDARIA

- ADICKES, E. (1924): *Kant als Naturforscher*, 2 Bde., Berlin: Walter de Gruyter, 1924.
- AMERIKS, K. (1992): "The Critique of Metaphysics: Kant and the traditional Ontology", en: Guyer, P. (ed.) (1992), pp. 249-79.
- AMERIKS, K. — NARAGON, S. (eds.) (1997): *Immanuel Kant. Lectures on Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- ARANA, J. (1988): *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, Bern: Peter Lang 1988.
- IDEM (1994): *La mecánica y el espíritu. Leonhard Euler y los orígenes del dualismo contemporáneo*, Madrid: Editorial Complutense, 1994.

- BECK, L. W. (1969): *Early german Philosophy: Kant and his Predecessors*, Bristol: Thoemes Press, 1996 (=1969).
- BEISER, F. (1992): "Kant's intellectual Development: 1746-1781", en: Guyer, P. (ed.) (1992), pp. 26-61.
- BROAD, C. D. (1949): "Leibniz's *Predicate-in-Notion Principle* and some of its alleged consequences", en: Frankfurt, H. G. (ed.) (1972), pp. 1-18.
- IDEM (1975): *Leibniz. An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- BROWN, G. (1992): "Is there a Pre-established Harmony of Aggregates in the leibnizian Dynamics, or Do non-substantial Bodies interact?", en: *Journal of the History of Philosophy*, 30, 1, 1992, pp. 53-75.
- BURGELIN, P. (1959): *Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz*, Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- BUROKER, J. (1981): *Space and Incongruence*, Dortdrech: Reidle Publishing Company, 1981
- CAMPO, M. (1953): *La genesi del criticismo kantiano*, Varese: Magenta, 1953.
- CALINGER, R (1969): "The Newtonian-Wolffian Controversy: 1740-1759", en: *Journal of the History of Ideas*, 30, 3, 1969, pp. 319-30.
- CASSIRER, E. (1918): *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977 (=1918).
- IDEM (1943): "Newton and Leibniz", en: *The Philosophical Review*, 52, 4, 1943, pp. 366-91.
- COHEN, H. (1873): *Die systematische Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus*, en: Görland, A. / Cassirer, E. (eds.) (1928), Bd. 1, pp. 276-335.
- COHEN, B. — WHITMAN, A. (1999): *Isaac Newton. The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*, London: University of California Press, 1999.
- CORR, Ch. (1974): "Did Wolff follow Leibniz?", en: Funke, G. (ed.) (1974), pp. 11-21.
- IDEM (1975): "Christian Wolff and Leibniz", en: *Journal of the History of Ideas*, 36, 1975, pp. 241-62.
- COTTINGHAM, (ed.) (1992): *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999 (=1992).

- COUTURAT, L., (1902): "On Leibniz's Metaphysics", en: Frankfurt, H. (ed.) (1972), pp. 19-45.
- IDEM (1905): *La philosophie des mathématique de Kant*, Houilles: Editions Manucius, 2004 (=1905).
- ÉCOLE, J. (1963): "Un essai d'explication rationnelle du monde ou la *Cosmologia generalis* de Christian Wolff", en: École, J. (1985), pp. 20-48.
- IDEM (1964): "Cosmologie wolffienne et dynamique leibnizienne. Essai sur le rapports de Wolff avec Leibniz", en: *Les études philosophiques*, 19, 5, pp. 45-68.
- IDEM (1985): *Introduction à l'opus metaphysicum de Christian Wolff*, Paris: Vrin, 1985.
- EDWARDS, J. (2000): *Substance, Force, and the possibility of knowledge. On Kant's philosophy of Material Nature*, Los Angeles: University of California Press, 2000.
- ERDMANN, B. (1876): *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kant's*, Hildesheim: Gerstenberg, 1973.
- FALKENBURG, B. (2001): "Incongruent counterparts: Kant's argument against relationalism", en: Gerhardt, V. / Horstmann, R. P. / Schumacher, R. (eds.) (2001), v. 2, pp. 13-18.
- FISCHER, K. (1902): *Gottfried Wilhelm Leibniz: Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg: Carl Winters, 1920.
- FOX, M. (1970): "Leibniz's metaphysics of space and time", en: *Studia leibniziana*, 2, 1970, pp. 29-55.
- FRANKFURT, H. G. (ed.) (1972): *Leibniz: a Collection of critical Essays*, New York: Anchor Books, 1972.
- FRIEDMAN, M. (1992): *Kant and the Exact Sciences*, Massachusetts: Harvard University Press, 1994 (=1992).
- FRIEDRICH, C. J. (1966): "Philosophical Reflections of Leibniz on Law, Politics, and the State", en: Frankfurt, H. G. (ed.), (1972), pp. 47-68.
- GARBER, D. (1992): "Descartes' Physics", en: Cottingham (ed.) (1992), pp. 286-334.
- GERHARDT, V. — HORSTMANN, R. P. — SCHUMACHER, R. (eds.) (2001): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX internationalen Kant-Congress*, 5 vols., Berlin: Walter de Gruyter, 2001.

- GONZÁLEZ, A. (ed.) (2000): *Christian Wolff. Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como de todas las cosas en general (Metafísica Alemana)*, Madrid: Akal, 2000.
- GÖRLAND, A. — CASSIRER, E. (eds.) (1928): *Hermann Cohens Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, 2 Bde., Berlin: Akademie, 1928.
- GROSS, K. (1901): “Hat Kant Hume’s *Treatise* gelesen”, en: *Kant-Studien*, 5, pp. 177-81.
- GUYER, P. (ed.) (1992): *The Cambridge Companion to Kant*, New York: Cambridge University Press, 1992.
- HARTZ, G. (1992): “Leibniz Phenomenalisms”, en: *Philosophical Review*, 101, pp. 511-49.
- HEINMANN, P. M. — MCGUIRE, J. E. (1971): “Newtonian Forces and Lockean Powers: Concepts of matter in Eighteenth century Thought”, en: *Historical Studies in the Physical Sciences*, 5, pp. 233-306.
- HEIMSOETH, H. (1956): *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I. Metaphysische Urprünge und ontologische Grundlagen*, Bonn: Bouvier, 1971
- HINTIKKA, J. (1972): “Leibniz on Plenitude, Relations and the Reign of Law”, en: Frankfurt, H. (ed.) (1972), pp. 155-90.
- ISHIGURO, I. (1972): “Leibniz theory of the Ideality of Relations”, en: Frankfurt, H. (ed.) (1972), pp. 191-213.
- JAMMER, M. (1957): *Concepts of Force. A Study in the Foundations of Dynamics*, New York: Dover Publications, 1999.
- KUEHN, M. (2001): “Kant’s Teachers in the Exact Sciences”, en: Watkins, E. (ed.), (2001), pp. 11-31.
- LANGTON, R. (1998): *Kant Humility: our ignorance of Things in Themselves*, New York: Oxford University Press, 2001.
- LASSWITZ, K. (ed.) (1902): *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, (Einleitung, en: Ak I, 1 ss., Berlin: Walter de Gruyter, 1910).
- LAYWINE, A. (1993): *Kant’s early Metaphysics and the Origin of Critical Philosophy*, Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1993.
- LODGE, P. (2001): “Leibniz notion of an Aggregate”, en: *British Journal for the History of Philosophy*, 9, 3, 2001, pp. 467-86.
- MILLER, R. B. (1988): “Leibniz on the Interaction of Bodies”, en: *History of Philosophy Quarterly*, 5, 1988, pp. 245-56.

- MUGNAI, M. (1973): “Bemerkungen zu Leibniz’ Theorie der Relationen”, en: *Studia Leibnitiana*, 10, 1973, pp. 2-21.
- NADLER, S. (ed.) (1993): *Causation in early modern Philosophy. Cartesianism, Occasionalism and pre-established harmony*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1993.
- OLASO, E. (ed.) (1982): *Gottfried Wilhelm Leibniz. Escritos Filosóficos*, Madrid: Machado Libros, 2003
- O’NEILL, E. (1993): *Influxus Physicus*, en: Nadler (ed.) (1993), pp. 27-56.
- PLACENCIA, L. (2007): *La ontología del espacio en Kant: un estudio genético-sistemático sobre los fundamentos metodológicos y metafísicos de la teoría del espacio como intuición pura en la Estética Transcendental*, Pamplona: Universidad de Navarra, 2007.
- RESCHER, N. (1967): *The Philosophy of Leibniz*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.
- IDEM (1981): *Leibniz’s Metaphysics of Nature*, Dordrecht / Boston / London: Reidel Publishing Company, 1981.
- IDEM (ed.) (1991): *Leibniz’s Monadology*, Pittsburgh: University of Pittsburg Press, 1991.
- REUSCHER, J. A. (1977): “A Clarification and Critique of Kant’s Principiorum Primorum Cognitionis Nova Dilucidatio”, en: *Kant-Studien*, 68, 1, pp. 18-32.
- SARMIENTO, G. (2005): “On Kant’s definition of a monad in the *Monadologia physica* of 1756”, en: *Kant-Studien*, 96, 1, pp. 1-19.
- SCHÖNFELD, M. (2000): *The Philosophy of the young Kant. The precritical project*, New York: Oxford University Press, 2000.
- SLEIGH, R. (1990): *Leibniz and Arnauld*, New Haven: Yale University Press, 1990.
- TONELLI, G. (1957): “Lo scritto kantiano sulla *Vera valutazione delle forze vive* (1747)” en: *Filosofia*, 8, 1957, pp. 621-62.
- IDEM (1959), *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1747 al 1768*, Torino: Edizioni di Filosofia, 1959.
- IDEM (1966): “Die Anfänge von Kants Kritik der kausalbeziehungen und ihre voraussetzungen im 18 Jahrhundert”, en: *Kant-Studien*, 57, 1966, pp. 417-55.

- TORRETTI, R. (1967): *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, 3 Vols., Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2005.
- VLEESCHAUWER, H. J. (1932): “La genèse de la méthode mathématique de Wolf. Contribution à l’histoire des idées au XVIIIe siècle”, en: *Revue Belge de philologie et d’histoire*, 11, 1932, pp. 651-77.
- IDEM (1939): *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*, México: Universidad Autónoma de México, 1962.
- VOGEL, K. (1975): *Kant und die Paradoxien der Vielheit. Die Monadenlehre in Kants philosophischer Entwicklung bis zum Antinomienkapitel der Kritik der reinen Vernunft*, Meisenheim am Glan: Hain, 1975.
- VOLLRATH, E. (1962): “Die Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis”, en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 16, pp. 258-84.
- VORLÄNDER, K. (1924): *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Hamburg: Marix Verlag, 2004.
- WALFORD, D. — MEERBOTE, R. (eds.), (1992): *Immanuel Kant. Theoretical Philosophy, 1755-1770*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003 (=1992).
- WATKINS, E. (1995): “The Development of Physical Influx in early 18th Century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius”, en: *The Review of Metaphysics*, 49, 1995, pp. 295-339.
- IDEM (1998): “From Pre-established Harmony to Physical Influx: Leibniz’s Reception in Eighteenth Century Germany”, en: *Perspectives on Science*, 6, 1998, pp. 136-203.
- IDEM (2005): *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- WILSON, C. (1995): “The Reception of Leibniz in the eighteenth Century”, en: Jolley, N. (ed.) (1995), pp. 442-74.
- WINDELBAND, W (1878): *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*, Leipzig, 1878.
- WONG, D. (1980): “Leibniz’s Theory of Relations”, *The Philosophical Review*, 89, 2, 1980, pp. 241-56.

WUNDT, M. (1924): *Kant als metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Hildesheim: Georg Olms, 1984 (=1924).

IDEM (1945): *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Hildesheim: Georg Olms, 1964 (=1945).

ZELLER, E. (1873): *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, München: R. Oldenburg, 1873.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al*

- problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
 - 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
 - 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
 - 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
 - 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
 - 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
 - 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
 - 95 M^a Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
 - 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
 - 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
 - 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
 - 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
 - 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
 - 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
 - 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
 - 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
 - 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
 - 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
 - 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
 - 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
 - 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
 - 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
 - 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
 - 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
 - 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
 - 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
 - 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
 - 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)

- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina immanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Diez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)

- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)

- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei*, 5. *La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 18. *Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 29. *La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y

- edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia. Presentación y edición de Juan A. García González* (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, "Primalidades" de la amistad "de amor" (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler, Introducción, selección de textos y glosas* (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel. Edición y presentación de Juan A. García González* (2010)
- 218 Francisco O'Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3), Traducción, estudio preliminar y notas* (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)

